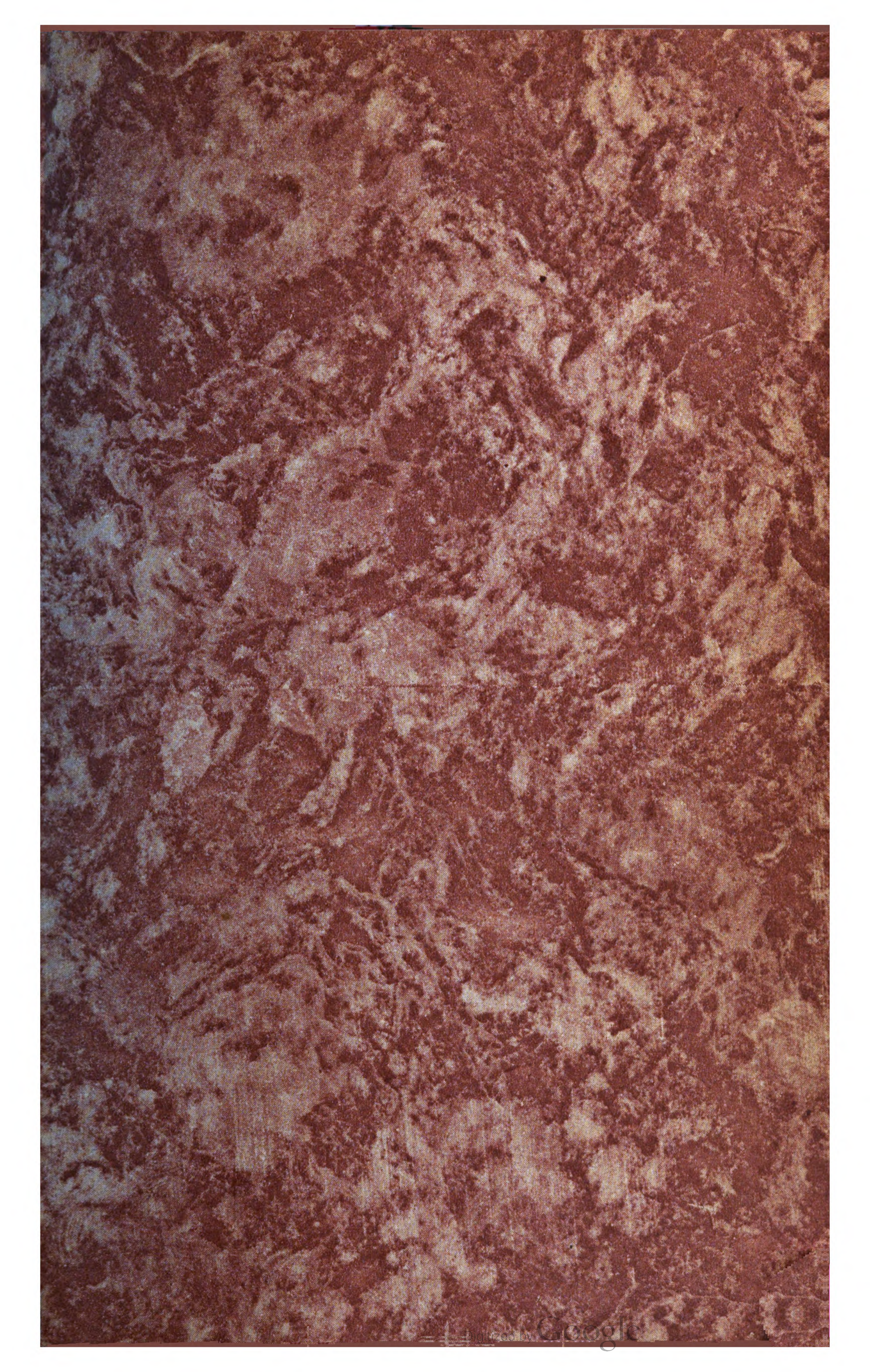


BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

VI. BAND, 1. UND 2. HEFT:

VOM MÜNCHENER GELEHRTEN-KONGRESSE.

BIBLISCHE VORTRÄGE

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1901.
NIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN,
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN,
PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

SECHSTER BAND.

ERSTES UND ZWEITES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1901.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

VOM MÜNCHENER
GELEHRTEN-KONGRESSE.

BIBLISCHE VORTRÄGE

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1901.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 12. Decembris 1900.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.



Vorwort.

Auf dem fünften internationalen Kongresse katholischer Gelehrten, welcher vom 24. bis 28. September 1900 zu München tagte, sind in den Sektionen „Orientalia“ und „Religionswissenschaft“ eine Reihe von Vorträgen über biblische Fragen gehalten worden. Da der Kongreſsbericht nur möglichst gedrängte Auszüge aus den Sektionsvorträgen bringen soll, so fand der Vorschlag, eine Anzahl biblischer Vorträge zu einem Hefte der „Biblischen Studien“ zusammenzufassen, im Kreise der Herren Redner freundliche Aufnahme. Ich zweifle auch nicht, daſs dieses Heft manchen Freunden biblischer Wissenschaft, welche nicht an dem Kongresse teilnehmen konnten, Interesse bieten wird.

Der Herausgeber.

Inhaltsverzeichnis.



I.

ÜBER NEGATIVE UND POSITIVE

PENTATEUCHKRITIK.

VON

PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B.

In der wissenschaftlichen Behandlung der Heiligen Schrift haben wenige Thesen eine so allgemeine Veränderung von lange bestandenen Ansichten hervorgerufen als die modernen Lehren über die Entstehung des Pentateuchs. Nach diesen hat Moses keinen Anteil an der Abfassung des nach ihm benannten fünfgliedrigen ersten Buches der Heiligen Schrift, sondern der Pentateuch ist einer pseudoisidorischen Dekretalensammlung vergleichbar, bei deren endgültiger Redigierung Tendenzen unehrlicher Art maſsgebend waren. Der Pentateuch besteht aus verschiedenen Schriften, keine von ihnen gehört der mosaischen Zeit an, die älteste ist vielleicht um das Jahr 900 v. Chr. entstanden, die jüngste während des babylonischen Exils oder kurze Zeit nach demselben. Der Abschluſs der zahlreichen Um- und Durcharbeitungen erfolgte nach dem babylonischen Exil, sei es durch Esdras, sei es durch einen andern hervorragenden Volksführer nach seiner Zeit. — Diese Auffassung über den Pentateuch tritt nicht mehr als Hypothese auf, sondern als These, die sogar die Gültigkeit eines Axioms beansprucht. Nichtsdestoweniger muſs sie eine Gegenkritik erdulden.

I. Welches sind die Gründe, die von der modernen Kritik angeführt werden, und was ist von diesen Gründen zu halten?

1. Die moderne Kritik stützt sich auf die Verschiedenheit der Gottesnamen im Pentateuch, vor allem in der Genesis. — Aber es ist gar nicht bewiesen, daſs die jetzige Verschiedenheit der Gottesnamen ursprünglich ist. Gesetzt den Fall aber, sie wäre ursprünglich, so rechtfertigt sie jene Schlüsse nicht, welche die Kritik aus ihr zieht.

2. Sie beruft sich auf „Widersprüche im Text“. — Hier ist jeder Ausdruck, der einen „Widerspruch“ enthalten soll, zu prüfen. Die Prüfung dieser „Widersprüche“ ergiebt, dafs bei einer vorurteilsfreien Exegese die Unebenheiten sich fast immer entfernen lassen (z. B. im Sündflutsbericht). Bleibt aber eine Dunkelheit bestehen (z. B. Gen. Kap. 46), so kann man aus ihr nicht solche Folgerungen ziehen, wie die Kritik thut.

3. Sie führt Stellen an, welche wegen ihres Inhaltes für Moses bezw. für die mosaische Zeit nicht passen. — Die Zahl der in dieser Hinsicht citierten Stellen wird bei näherer Untersuchung verringert; indes bleibt eine Anzahl von Stellen übrig, welche nicht von Moses herrühren können. Dieser Umstand weist auf mehrere Verfasser hin, aber in einem ganz andern Sinne, als die Kritik von solchen spricht.

4. Die Verschiedenheit des Sprachgebrauches soll eine Verschiedenheit von Autoren beweisen. — Bei dem Sprachgebrauch ist zu unterscheiden zwischen Stil und Wortschatz. Eine Verschiedenheit des Stiles ist im Pentateuch vorhanden, aber leicht erklärbar. Über den Wortschatz stellt die Kritik Behauptungen auf, die sie nicht bewiesen hat. Denn will man den Wortschatz einer Sprache beurteilen, so ist die notwendigste Vorbedingung die Kenntnis des ganzen Umfanges desselben. Diese aber fehlt im biblischen Hebräisch. Das, was die Kritik Verschiedenheit des Sprachgebrauches, d. i. des Wortschatzes, nennt, ist eine tendenziöse Konstruktion. Zu welchen Willkürlichkeiten eine einseitige Betonung des Wortschatzes führen kann, zeigt das Schriftchen von Hesedamm: Der Römerbrief, beurteilt und geviertelt. Leipzig 1891; dasselbe zeigt die von W. Walther und Ed. Arens geführte Bekämpfung der Ansicht Sievers' über die Komposition des deutschen Tatian[1].

5. Die Gesetze des Pentateuchs über Opfer und Kultusstätte seien in der nachmosaischen Zeit nicht geübt, daher nicht bekannt gewesen; erst unter Josias seien die im Pentateuch

[1] Vgl. Zeitschrift für deutsche Philologie. XXIX, 510 ff.

geforderten Opfer sowie die alleinige Ausübung des Kultus in Jerusalem eingeführt. — Betrachtet man die Bücher Josue, der Richter, der Könige als geschichtlich glaubwürdige Urkunden, so läſst sich die mangelhafte Ausübung des Kultus von Moses bis auf Josias nicht allein erklären, sondern auch begründen. Wir folgen hier den trefflichen Darlegungen von Paul Vetter in der Theologischen Quartalschrift 1899, Heft 4: Zweifellos will der Pentateuch bezw. das Deuteronomium nur einen einzigen Ort als ausschlieſsliche regelmäſsige Opferstätte zulassen. Aber in der Richterzeit interpretierte man dieses Gesetz dahin, daſs das regelmäſsige Opfer am Sitze der Bundeslade darzubringen sei, auſserordentliche Opfer auch an solchen Orten, deren Heiligkeit Jahwe zuvor durch eine Theophanie bezeugt habe, statthaben dürften. Dieses war das erste Stadium des Kultus in der nachmosaischen Zeit. Das zweite Stadium wurde durch den Raub der Bundeslade eingeleitet (1 Kön. 4, 11 ff.). Von jetzt ab hatte die Bundeslade längere Zeit hindurch keinen festen Wohnsitz, es konnte daher von keiner Stätte mehr gesagt werden, daſs sie gerade der Ort sei, der von Jahwe auserwählt als legitime Opferstätte zu gelten habe. Die Bedingung, welche im Gesetz selber enthalten war, konnte daher als nicht erfüllt gelten, deshalb trat das Gesetz auſser Kraft, d. h. die Opferstätte war freigegeben. Infolgedessen opferte Samuel an den verschiedensten Orten. Dieser Zustand änderte sich durch Salomons Tempelbau. Seitdem der Tempel entstanden war, gab es keinen Zweifel mehr über die von Jahwe erwählte Opferstätte. Aber das Volk war an die zahlreichen Opferstätten aus der Zeit der Richter so gewöhnt, daſs man dieselben bestehen lieſs. Insbesondere war man hierzu genötigt im Reiche Israel; denn seine Bewohner lieſsen die Könige des Nordreiches aus politischen Gründen nicht nach Jerusalem zum Opfer ziehen. Hätten die Propheten den Kultus des wahren Gottes auf den Bamoth von Israel untersagt, so wäre dieses Verbot die Veranlassung des Götzendienstes geworden. Dieses war das dritte Stadium, das durch den Untergang des Reiches Samaria sein Ende fand. Der

politische Grund, den Höhenkultus in Israel zu gestatten, fiel fort. Daher drangen die Propheten auf genaue Erfüllung des Opfergesetzes. Diese Bestrebungen hatten ihren Anfang in der Reform des Ezechias, ihren Abschlufs in der des Josias. Unter letzterem fielen alle Bamoth, und einzige Opferstätte war und blieb Jerusalem. Die Nichterfüllung pentateuchischer Gesetze vor Josias ist also aus äufseren Gründen verständlich.

6. Die moderne Kritik hat historische und psychologische Rätsel zur Voraussetzung. — Denn es ist unerklärbar, wie es möglich wurde, dafs nach dem Exil die Juden, die doch schon beinahe über die ganze Kulturwelt zerstreut waren, sämtlich sich einem für Jerusalem bezw. Palästina berechneten Gesetz beugten. Die religiöse Einheit zwischen allen Juden der Erde ist bei einem nachexilischen Pentateuch unerklärbar. Dasselbe gilt von ihrer Volkseinheit.

II. In den gegebenen Ausführungen ist unser Standpunkt schon zu Tage getreten. Wir haben die Pentateuchkritik geprüft und sind ihr mit Gründen entgegengetreten, die wir teilweise ihr selber, teilweise dem Gebiete der Geschichte entnahmen; theologische, d. i. religiöse Gründe führten wir nicht an, da sie für solche nicht mehr zugänglich ist. Denn Prinzip und Ziel der von uns bekämpften Kritik ist der Evolutionismus, die Negation jeder übernatürlichen Religion. — Nichtsdestoweniger mufs mit allem Ernst die Frage gestellt werden: Wie hat sich die positive, von Katholiken gepflegte Pentateuchforschung jener Kritik gegenüber zu verhalten? Diese Frage ist um so mehr berechtigt, als apologetische Darlegungen von Katholiken hier und da die sogenannten Resultate der Kritik als bewiesene Sätze auffassen (z. B. die Zeitschrift „Natur und Offenbarung“, Jahrgang 46, Heft 8 ff.). — Wir wollen daher die Grundsätze fixieren, die nach unserer Auffassung die katholische Forschung einzuhalten hat:

1. Sie hat zunächst derartigen Zergliederungsversuchen gegenüber das notwendige Mafs der Ruhe, eine gewisse Skepsis zu beobachten. Die Vergangenheit hat den Pentateuch als

das Werk des Volksführers Moses betrachtet. Der Beweis für die Behauptung, dafs der Pentateuch nicht von Moses herrühre, und dafs er eine Sammlung von widerspruchsvollen Tendenzschriften sei, liegt der Kritik ob. Dieser Beweis ist aber in unwiderleglicher Weise bis jetzt nicht erbracht.

2. Wir müssen ferner in Betracht ziehen, dafs die an andern Litteraturwerken der Vergangenheit, wie an Homer, dem deutschen Tatian, dem Nibelungenlied, versuchten Zersetzungsprozesse einen negativen Erfolg gehabt haben. Man kann sagen: Die Pentateuchkritik in ihrem gegenwärtigen Stadium ist ein Analogon zu der Liedertheorie, welche Lachmann über Homer und das Nibelungenlied aufgestellt hat. Wenn diese aus wissenschaftlichen Gründen zurückgewiesen wurde, warum sollen wir von der Pentateuchkritik sichere Resultate erwarten? Dafs die Hypothesen über die synoptischen Evangelien den Anstofs zu Theorien über den Pentateuch gaben, brauchen wir kaum zu erwähnen.

3. Wie manchem Irrtum ein Körnchen Wahrheit beigemischt ist, so auch dem Konglomerat von Irrtümern in der Pentateuchkritik. Dieses Wahre ist die Behauptung, dafs sich Stellen im Pentateuch fänden, die, für sich betrachtet, nicht von Moses herrühren könnten. Auch wir gestehen dieses zu; denn der Text anderer biblischen Bücher ist auch nicht immer unverändert geblieben. Die Psalmen, das Buch der Sprichwörter, das Buch des Propheten Jeremias, der Ecclesiasticus beweisen dies. Warum sollte man diese Thatsache nicht auch bei dem Pentateuch vermuten? Wir bleiben aber bei der Vermutung nicht stehen, sondern sprechen mit voller Überzeugung, die auf festen Gründen basiert, die Ansicht aus, dafs der Pentateuch Zusätze hat, die aus nachmosaischer Zeit stammen. Derartige Stellen sind historischen oder legislativen Charakters. Die ersteren sind als nachmosaische Zusätze leicht erkennbar, z. B. Gen. Kap. 36; dafs der Schlufs des Deuteronomiums, der den Tod und das Begräbnis Moses' erzählt, von anderer Hand stammt, ist schon früher erkannt. Schwieriger sind die letzteren, d. h. die Zusätze legislativer Art, erkenn-

bar. Wie haben wir uns ihre Entstehung zu denken? Das Werk des Moses konnte eine starre, unveränderliche Masse, deren buchstäbliche Form stets und unter allen Umständen verbindlich war, nicht sein. Denn es war für die religiösen und sozialen Bedürfnisse des Volkes geschrieben; eine Änderung der Verhältnisse bedingte daher öfters auch eine Änderung des religiösen und juristischen Codex. Da Moses nicht der einzige Vermittler der übernatürlichen Offenbarung war, sondern Nachfolger hatte (die Priester, die Propheten, das Kollegium des Ezechias, Sprichw. 25, 1 [1]), so war es die Aufgabe dieser, die jeweiligen Änderungen des pentateuchischen Gesetzes zu veranlassen und nach Notwendigkeit einzufügen. Moses nahm an seinen Gesetzen Änderungen vor, warum sollten solche seinen Nachfolgern nicht erlaubt sein? Z. B. Num. 4, 3 ordnet Moses als das Alter der Leviten das 30., Num. 8, 24 das 25. Lebensjahr an, während David als solches 1 Par. 23, 24 das 20. festsetzt. Auf solche kasuistische Änderungen macht auch v. Hummelauer aufmerksam (Commentarius in Exodum et Leviticum 423): Facile etiam crescebat elenchus (Lev. 11; vgl. Deut. 14). Oportuit non paucas decursu temporum praeferri quaestiones de animalibus in elencho non recensitis, mundane essent an immunda. Eae quaestiones ab eius temporis prophetis vel senioribus solvebantur, solutiones tamquam lex recipiebantur et observabantur; neque creditu difficile est earum solutionum unam alteramve in ipsum s. textum irrepsisse. Die Befugnis der Priester, das mosaische Gesetz zu erweitern, ist auch im Pentateuch selbst angedeutet: Belehret darüber die Israeliten, daſs sie Verunreinigung meiden (Lev. 15, 31). Belehrung über das Gesetz ist Erklärung des vorhandenen Gesetzes; eine zweckmäſsige Abänderung konnte durch die Umstände immer geboten werden. Hier hat die katholische Pentateuchforschung eine sehr dankbare Aufgabe; sie hat die nachmosaischen Zusätze ausfindig zu machen und Kriterien aufzustellen, nach denen die Additamenta von dem ursprünglichen Bestande zu

[1] Vgl. auch Ex. 18, 21 ff.; 24, 1 ff.

scheiden sind. Als solche Kriterien möchten wir vorläufig bezeichnen: a) Reflexionen allgemeiner Art (z. B. Lev. 3, 17). Denn Moses lieferte nur Thatsachenmaterial und einzelne Gesetze; Reflexionen allgemeiner Art, die sich als Abstraktionen von einzelnen Gesetzen darstellen, können kaum vom Gesetzgeber selbst herrühren; b) gewisse Schlufsformen, welche im Kontext zur Markierung eines Abschnittes dienen (z. B. Lev. 15, 32 f.; 26, 45[b]; 27, 34); c) gewisse Bestimmungen, die ihrer Natur nach zur Zeit Moses' noch nicht gegeben werden konnten. Ein Beispiel genügt: Ein heiliger Sekel wird Ex. 30, 24 u. s. w. als Normalsekel erwähnt. Die Existenz einer festen Münzwährung setzt solche geordnete staatliche Verhältnisse voraus, die den Israeliten am Berge Sinai und während des Zuges durch die Wüste noch nicht eigen sein konnten. Daher darf man annehmen, dafs der heilige Sekel eine Zugabe späterer Zeit ist, vielleicht frühestens eingeführt zur ersten Königszeit.

Wurde der Text an der einen Stelle vermehrt, so ist auch an der andern eine Verminderung denkbar; hier und da mufs auf eine solche aus pragmatischen Gründen geschlossen werden.

Eine derartige Aufgabe kann die protestantische Theologie sich nicht stellen, denn sie kennt keine Tradition. Die Wahrnehmung also, dafs in den mosaischen Codex traditionelle Bestandteile verwoben oder an ihm Reduktionen vorgenommen sind, kann die protestantische Dogmatik nicht erklären. Demnach ist die moderne Pentateuchkritik nur ein Ausläufer des vielgestaltigen Irrtums, der die Grundlage der protestantischen Glaubensregel bildet.

4. Die positive Pentateuchforschung mufs danach streben, einen möglichst genauen Urtext festzustellen. Sie hat sich bei diesem Bestreben von der Fiktion fernzuhalten, dafs der masorethische Text sehr gut sei, sie mufs ihm vielmehr nur die Bedeutung einer schlechten Handschrift zuerkennen. Zu seiner beständigen Kontrolle dienen die alten Übersetzungen, vor allem die Septuaginta. Zu welchen Mifsverständnissen

der masorethische Text Veranlassung giebt, und wie dieselben mit Hilfe der Septuaginta gelöst werden können, hat Norbert Peters in seinen „Beiträgen zur Erklärung der Bücher Samuels“ (Freiburg 1899) gezeigt. Ähnlich verhält es sich bei dem Pentateuch. Eine Vergleichung der legislativen Stücke des Septuaginta-Textes mit dem masorethischen Texte zeigt, daſs die Septuaginta öfters eine ganz andere Tradition bietet als die Masorah. — Ein sorgfältig bearbeiteter hebräischer Text entzieht in sehr vielen Fällen der modernen Kritik sofort jeglichen Boden. Der Einwand, zur Kritik des masorethischen Textes fehle uns das handschriftliche Material, ist hinfällig, wie z. B. Winand Fell praktisch durch seine Korrektur von Daniel 9, 26[1] gezeigt hat. — Bei diesen kritischen Forschungen können die Emendationen, welche die modernen Kritiker am masorethischen Texte gemacht haben, herangezogen werden. Aber man muſs sehr vorsichtig dabei verfahren, denn die „Verbesserungen“ von dieser Seite beruhen zuweilen auf den modernen Thesen über die Komposition des Pentateuchs. Die katholische Pentateuchforschung muſs ihre eigenen soliden textkritischen Prinzipien haben. Eine Hauptaufgabe der Textkritik ist die Entfernung der unmotivierten rabbinischen Überlieferungen im masorethischen Texte; unter diese zählen wir beispielsweise die Lehre über die Urim und Thummim.

5. Die unter Nr. 3 und 4 skizzierte Aufgabe der positiven Pentateuchforschung ist kritischer Art; sie hat aber auch ihre exegetische Seite: a) Sie muſs sich stets vor Augen halten, daſs jede Stelle des Pentateuchs einen Litteralsinn hat. Eigentlich sollte sich dies von selbst verstehen; aber in neuerer Zeit glauben Katholiken zu der Ansicht zurückkehren zu müssen, welche schon im Anfange des 19. Jahrhunderts ausgesprochen wurde: Viele Erzählungen der Heiligen Schrift sind Allegorien, besonders die der Genesis 1. „Eine usque ad minutissima dem Buchstaben anhaftende Erklärung der

[1] Theol. Quartalschrift 1892, S. 355 ff.

erzählenden Partien der Heiligen Schrift ist schwer durchführbar. Zu Grunde zu legen ist das didaktische, religiös-erbauliche Moment bei den biblischen Geschichtserzählungen, besonders aus der Ur- und Patriarchenzeit. Facta loquuntur, gilt hier in hervorragendem Maſse. Die in historischem Gewande erscheinenden Lehren sind dem Fassungsgrade der zu Belehrenden entsprechend, wie in jeder andern theologischen Disciplin, Glaubens- und Sittenlehre, beizubringen."[1] Schon im Anfange des 19. Jahrhunderts wurde behauptet, Adam und Eva seien allegorische Gestalten; welche Konsequenzen ergeben sich aus einer solchen Auffassung für das Gebiet der Dogmatik! b) Eine andere exegetische Seite der positiven Pentateuchforschung ist die historische Konjektur. Hierunter verstehen wir die pragmatische Verbindung jener kurzen historischen Notizen, die, wie in andern Büchern des Alten Testamentes auch im Pentateuch vorhanden und für sich allein betrachtet nicht verständlich sind. Sie hat den Wert einer Hypothese in den Erfahrungswissenschaften. Als Norm für ihre Aufstellung kann die Theorie v. Hummelauers über das vormosaische Priestertum und die über die Kürzung des Buches Numeri dienen; auch die Theorie Zenners über die Chorgesänge in den Psalmen gehört in dieses Gebiet. Wir können die historische Konjektur nicht entbehren, weil jene Tradition, die über geschichtliche Vorgänge der alttestamentlichen Offenbarung neben dem geschriebenen Text in der vorchristlichen Zeit vorhanden war, uns fehlt und in den auſserbiblischen Schriften der Juden sich nur ungenügende Reste von ihr erhalten haben. Daſs aber eine solche existiert hat, lehrt, abgesehen von inneren Gründen, der hl. Paulus[2]. Auch hier hat die katholische Bibelforschung einen Vorsprung vor der protestantischen; auch hier zeigt sich die moderne Kritik als eine Folge des die Tradition negierenden Prinzips.

---

[1] Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden 1900, S. 170.

[2] 2 Tim. 3, 8.

Zum Schlusse bemerken wir, dafs die katholische Bibelforschung sich nicht damit begnügen darf, zu behaupten, dafs dieses und jenes an der modernen Kritik falsch ist; die letztere hat manche Probleme aufgeworfen, die sie nicht lösen kann, die aber im Lichte der katholischen Bibelauffassung gelöst werden können. Der akatholischen Pentateuchforschung mufs eine katholische gegenübergestellt werden, die in sich selbst stark ist und sich nicht beständig, wenn auch nur schweigend, in Abhängigkeit von jener fühlt.

II.

ZUM DEUTERONOMIUM.

VON

F. von HUMMELAUER S. J.
Valkenburg, Limburg, Holland.

1.

Das Deuteronomium ist anerkanntermaſsen der Schlüssel des ganzen Pentateuches, die Gesetzessammlung Deut. 12, 1 bis 26, 15 der Schlüssel des Deuteronomiums. Wellhausen bezeichnet dieselbe als das Urdeuteronomium, an das sich die übrigen Teile des Deuteronomiums, sei es als Einleitungen oder als Ergänzungen angegliedert haben. Sie gilt ihm als der wesentlichste Teil des ganzen Buches.

Das Deuteronomium selbst bezeugt, daſs Moses die Thora geschrieben. Später (Jos. 24, 26) schrieb Josue „Worte" in das Buch der Thora Gottes, und Samuel (1 Sam. 10, 25) fügte demselben Buche sein „Gesetz des Königtums" ein. Wir sagen d e m s e l b e n Buche, denn das Wort hat bei den Masorethen den Artikel, bezeichnet d a s Buch, die Thora. Nach dem Selbstzeugnisse der Heiligen Schrift also bedeutete der Name Thora nicht zu allen Zeiten ein ausschlieſslich von Moses herrührendes Werk, vielmehr hat Moses' Werk nicht unbedeutende Zusätze erhalten. Auf der Schwelle der Richter- und der Königszeit haben zuerst Josue und dann Samuel eigene Zusätze in die Thora eingelegt. Daſs diese Zusätze später aus der Thora wieder entfernt wurden, dafür läſst sich weder aus Schrift noch aus Tradition irgend ein Beleg erbringen. Wir sind demnach berechtigt, ja sogar verpflichtet, zu prüfen, ob sich dieselben nicht bis auf den heutigen Tag in unserem Pentateuch bezw. im Deuteronomium vorfinden.

Bei dieser Untersuchung hat sich uns die Überzeugung aufgedrängt: die Gesetzessammlung Deut. 12, 1 bis 26, 15 ist das „Gesetz des Königtums", ist eine Sammlung von Ge-

setzen aus der Richterzeit, welche Samuel der Thora einverleibte. Dann gehört freilich die Gesetzessammlung auch nicht mehr zum ältesten Bestand der Thora, sie ist nicht deren wesentlichster Teil, sondern eine spätere Zugabe. Das Zeitalter der Richter, das uns diesen Gesetzescodex hinterlassen hat, ist keine mythische, sondern eine durchaus historische Epoche. Die Teile des Deuteronomiums vor und nach der Gesetzessammlung sind eben die Thora Moses', in welche das „Gesetz des Königtums“ eingeschoben wurde. Die Thora bestand zur Zeit Samuels, galt als hochheiliges Buch und war hinterlegt „vor Jahwe“, d. h. in seinem Heiligtume. Das mosaische Zeitalter hinwiederum ist keine mythische, sondern eine historische Epoche.

Unsere Überzeugung gründet sich auf die Erwägung, dafs die Gesetzessammlung Verhältnisse voraussetzt, die von den Verhältnissen der mosaischen Zeit durchaus verschieden sind, aber den Verhältnissen der Richterzeit, speziell der Zeit Samuels entsprechen.

Es ist längst bemerkt worden, dafs die Gesetzessammlung Deut. 12, 1 bis 26, 15 nicht gleichlautend ist mit den Gesetzen in Exodus, Leviticus, Numeri. Der Zehnte, welcher Num. 18 den Leviten zum Unterthalte zugewiesen wurde, soll nach Deut. 14, 22 ff. vom ganzen Volk beim Heiligtum verzehrt werden. Ebenso Deut. 12, 11. 17; 15, 19 ff. die Erstgeborenen des Viehes und die Erstlinge der Frucht, welche ehedem den Priestern waren zuerkannt worden. Während früher die Gaben genau bestimmt waren, welche der einzelne bei den Hauptfesten darzubringen hatte, wird Deut. 16, 19 der einzelne einfach angewiesen, nach Vermögen beizusteuern. Der Unterschied zwischen Priestern und einfachen Leviten erscheint Deut. 18 verdunkelt, und an mehreren Orten geschieht der armen, fahrenden Leviten Erwähnung, während doch in den vorhergehenden Büchern für den Unterhalt der Leviten durch den Zehnten und für ihre Unterkunft durch Einweisung in die Levitenstädte gesorgt war. Deut. 23, 2 (3) wird der Mamzer als ebenso verabscheuungswürdig wie der Ammoniter

und der Moabiter hingestellt: Mamzer sind aber zufolge Zach. 9, 6 die Bewohner von Azotus, welches zur Zeit Samuels (1 Sam. 5, 1) die Vormacht des philisthäischen Städtebundes war. Gegen die Philister aber haben weder Moses noch Josue gekämpft, erst gegen Ende der Richterperiode, und namentlich um die Zeit Samuels, wurden die Philister die gefährlichsten Bedrücker der Hebräer.

Findet sich auch vor dem Deuteronomium kein ausdrückliches Verbot, Jahwe anderswo als beim Bundeszelt Opfer darzubringen, so war doch thatsächlich unter Moses der Vorhof des Bundeszeltes der einzige Opferort. Selbst das Gesetz Deut. 12, 2—7, wo V. 3 fast wörtlich mit 7, 5 übereinstimmt, gewährt keine ausdrückliche Erlaubnis, Jahwe an andern Orten Opfer darzubringen. Doch giebt bereits die Erklärung dieses Gesetzes Deut. 12, 8—32 die kleineren Gelöbnisse und die freiwilligen Gaben frei und behält einzig die pflichtmäfsigen Opfer und die gröfseren Gelöbnisse dem Nationalheiligtum vor; Deut. 16, 21 aber erläfst eine allgemeine Verordnung für etwa zu errichtende Privataltäre: „Du sollst keine Aschera aus irgend welchem Holze aufpflanzen gegenüber einem Altare Jahwes, deines Gottes, den du dir errichtest.“

Und wollte auch jemand zugeben, es habe Moses gegen das Ende seines Leben eine Pluralität der Opferstätten gestattet, ist es denkbar, dafs Moses die Worte Deut. 12, 8 gesprochen habe: Wenn ihr einmal in das Gelobte Land eingezogen seid, „sollt ihr dort nicht thun, was wir heute hier thun, ein jeder nach eigenem Gutdünken“? Die Worte beziehen sich im Zusammenhang gerade auf die Pluralität der Kultstätten. Der Redner bekennt, dafs zu seiner Zeit und in seiner unmittelbaren Umgebung ein jeder nach Belieben sich den Ort gewählt habe, wo er Jahwe Opfer darbrächte. Ist es denkbar, fragen wir, dafs in den letzten Lebenstagen Moses' eine derartige Zügellosigkeit einrifs? Ist es denkbar, dafs Moses einer solchen Zügellosigkeit Erwähnung gethan hätte, ohne sie aufs schärfste zu rügen? Ist es denkbar, dafs sich Moses mit dem Pronomen w i r gleichsam zum Mitschuldigen solcher

Zügellosigkeit gemacht haben sollte? Nein, die Worte Deut. 12, 8, wenn auch in persona Moysis gesprochen, sind nimmermehr von Moses gesprochen, sondern von einem Späteren, der sich selbst und die traurigen Verhältnisse seiner Zeit in das mosaische Zeitalter zurückversetzt.

Fragt man, wie sich ältere katholische Erklärer zu diesen Schwierigkeiten stellten, so ist vorab im Auge zu behalten, dafs ihre Auslegung des Deuteronomiums eine mehr fragmentarische ist: sie erklären einzelne Verse, nicht Vers um Vers im Zusammenhang. Einzelne Schwierigkeiten übersahen sie, sonderbarerweise gerade diejenige Deut. 12, 8, welche doch offen genug zu Tage liegt; auch diejenige Deut. 16, 21, wo in der Vulgata der Relativsatz fehlt. Sie dachten Deut. 15, 19 ff. an weibliche Erstgeburten neben den männlichen oder an männliche Zweitgeburten. Sie meinten, die Juden aller Zeiten seien zur Entrichtung eines zweifachen heiligen Zehnten verpflichtet gewesen. Zu Mamzer verzeichneten sie ganz unannehmbare rabbinische Etymologien.

Aber diese Schwierigkeiten wollen nicht gesondert, sondern zumal ins Auge gefafst werden: sie verlangen eine einheitliche Lösung. Sie weisen auf die Thatsache hin, dafs die Gesetzessammlung Deut. 12, 1 bis 26, 15 einer ganz andern als der mosaischen Zeit ihre Entstehung verdankt, dafs sie die Verhältnisse einer Epoche wiederspiegelt, da in mannigfaltiger Bedrängnis das ganze Volksleben und namentlich die Religion daniederlagen. Im Zusammenhalt mit 1 Sam. 10, 25 weisen sie darauf hin, dafs wir in jener Gesetzessammlung das „Gesetz des Königtums“ vor uns haben, jene namentlich während der Richterzeit entstandenen und schliefslich von Samuel gebuchten Satzungen. Manche dieser Gesetze reichen wohl auch über die Richterzeit zurück, erhielten aber durch Samuel ihre endgültige Sanktion.

Die Richterzeit war die Epoche, in der Privatleute wie Propheten auch an andern Orten als beim Nationalheiligtum Gott wohlgefällige Opfer darbrachten; wo die Levitenstädte teilweise in fremden Händen sich befanden, zeitweilig, wie

Jud. 9 Sichem, dem Götzendienste verfielen, die Verhältnisse der Leviten noch nicht geregelt waren, und es darum arme, fahrende Leviten gab, z. B. den Leviten Jud. 17, 7 f. Das war die Zeit, wo sich Ophni und Phinees beim Bundeszelte grober Ungehörigkeiten schuldig machten; da braucht man sich nicht zu wundern, dafs Deut. 18, 3 die dem Opferpriester zuerkannten Opferstücke nicht genau dieselben sind, wie die im Leviticus verordneten. Damals (1 Sam. 21, 4) teilte der Hohepriester dem Laien David von den Opferbroten mit. Zu einer Zeit, wo die Feinde Jahr um Jahr Herden und Ernten fortführten, mufste man sich damit zufrieden geben, dafs jeder nach Vermögen Gaben darbrachte, der eine mehr, der andere weniger, ein dritter nichts; man kam dazu, neben Lamm und Ziege Deut. 16, 2 auch den Ochsen als Phase-Opfer zuzulassen; der Klerus mufste das zu den Hauptfesten zusammenströmende Volk aus eigenen Mitteln vor dem Hungertode bewahren, bis es schliefslich üblich wurde, dafs Zehnte und Erstgeburten in den allgemeinen Opfermahlzeiten verzehrt wurden. Bereits Num. 9, 6 ff. war der Grundsatz ausgesprochen, dafs das Phase im Fall der Verhinderung nachgefeiert werden solle; dieser Grundsatz wird Deut. 16 dahin erweitert, dafs man nur mehr auf dem ungefähren Datum der drei Hauptfeste bestand: das Phase sollte im Monat Nisan, es brauchte nicht notwendig am 14. Nisan gefeiert zu werden. Mehr liefs sich jedenfalls nicht erzwingen zu einer Zeit, wo Madianiter, Philister und andere die Wege unsicher machten. Und wen soll es wundernehmen, dafs Samuel die Mamzer, d. h. die Philister, als Gegenstand des tiefsten Abscheues zwischen die der Beschneidung unfähigen Kastraten einer- und die von Moses verfluchten Ammoniter und Moabiter anderseits einschob? Es sind dies übrigens blofs einige Hauptmomente; die ganze Gesetzessammlung fügt sich zwanglos der Annahme, dafs sie die Verhältnisse der Richterzeit wiedergebe.

Wir bezeichneten oben die Gesetzessammlung als den Schlüssel des Deuteronomiums; wir glauben dargelegt zu haben, dafs die Wellhausensche Schule den richtigen Schlüssel nicht

gefunden hat. Die Gesetzessammlung ist sicherlich nicht das Urdeuteronomium.

Wie wir diese Sammlung Samuel zuweisen, so erblicken wir in dem so rätselreichen Abschnitt Deut. 26, 16 bis 27, 26 Bruchstücke der „Worte Josues" (Jos. 24, 26). Nach Ausscheidung beider Stücke gilt uns als Kern des Deuteronomiums die ursprüngliche Thora, das Fünfgesetz Mosis 6, 1 bis 7, 11: 1. Du sollst Jahwe lieben über alles (6, 5 bis 13); 2. du sollst keinen Götzendienst treiben (6, 14 f.); 3. du sollst Jahwe nicht versuchen (6, 16); 4. du sollst alle Gebote halten (6, 17—25); 5. du sollst die Kananäer ausrotten (7, 1—10).

Diese Thora und das Fluchkapitel Kap. 28 bilden zusammen die „Bundesworte" (29, 1; Hebr. 28, 69) des zweiten von Moses in Moab geschlossenen Bundes. Denn am angeführten Ort wird betont, daſs Moses zweimal einen Bund geschlossen habe, den einen auf Horeb, den andern in Moab. Die Bedingungen oder „Worte" dieser beiden Bündnisse waren nicht die gleichen, denn nach Ausweis des Bundesbuches Ex. 21—23 war der Bund auf Horeb ein Bund mit Segensverheiſsung, nach Deut. 29, 12. 14 dagegen war der moabitische Bund ein Bund mit kurzer Segensverheiſsung und ausführlicher Strafandrohung, ein „Bund mit Verwünschung". Thora und Fluchkapitel zusammen enthielten die „Worte" oder Bedingungen dieses Bundes, Pflichten, von Israel zu erfüllen, Segnungen oder Strafen, von Jahwe zu verfügen.

Das älteste Thorabuch scheint auſser den Bundesworten die Einleitung Deut. 5 und die Paränese der Thora Deut. 7, 12 bis 11, 32 enthalten zu haben. Anklänge an letztere finden sich in den Abschnitten, welche wir Josue und Samuel zuerkennen.

Deut. 1, 5 bis 4, 40 ist eben dasjenige, wofür es in der Überschrift 1, 5 ausgegeben wird, eine andere Paränese der Thora, nicht Einleitung zum Folgenden, sondern eine selbständige Rede.

Das Thorabuch, welches unter König Josias aufgefunden wurde, enthielt jedenfalls die Gesetzessammlung Samuels, da

es (4 Reg. 23, 21. 24) auf zwei Gesetze derselben Bezug nimmt. Es war auch kein Urdeuteronomium.

2.

„Abscondita Domino Deo nostro; quae manifesta sunt, nobis et filiis nostris usque in sempiternum, ut faciamus universa verba legis huius.“ So übersetzt die Vulgata wortwörtlich den Satz Deut. 29, 29 (28), den übrigens kein Erklärer dem Kontext entsprechend zu erklären vermocht hat. Übersetze: „Die Dunkelheiten (dieses Textes) mufs ich Jahwe, unserem Gotte, anheimgeben; was klar ist, ist uns und unsern Söhnen gegeben auf immerdar, damit wir thun alle Worte dieser Thora.“ Der Satz gehört eben nicht in den Kontext, er ist ein suspirium redactoris seu restitutoris textus. Einmal war der Text des Deuteronomiums in arge Verwirrung geraten. Ein Redaktor machte sich daran, denselben wiederherzustellen. Es wurde ihm aber schliefslich die Arbeit so sauer, und es schien ihm der Boden gerade an dieser Stelle so unsicher, dafs er seinem Gewissen durch obigen Seufzer Luft machte, wofür wir ihm zu wärmstem Danke verpflichtet sind.

Wir haben hier eine authentische Erklärung, dafs dereinst, zu einer noch näher zu bestimmenden Zeit, der Text des Deuteronomiums, ganz oder zum Teil, sich in einem kläglichen Zustand befunden habe. Das legt uns nahe, uns anderweitig nach den Schicksalen dieses Textes umzusehen.

Da bietet sich uns die bekannte Nachricht des apokryphen Buches Esdras, es sei zur Zeit Esdras' mit andern heiligen Büchern auch die Thora vollständig durch Feuer zerstört gewesen, dann aber durch Esdras auf wunderbare Weise in höchster Vollkommenheit wiederhergestellt worden, eine Nachricht, welche eine Reihe Väter und Kirchenschriftsteller sich angeeignet haben. Doch wäre die Annahme übereilt, es sei die Nachricht aus keiner andern Quelle als aus Pseudo-Esdras geflossen. Denn während die meisten jener Autoren sich auf Pseudo-Esdras berufen und, im Anschlufs an ihn, die Schuld des Unheiles den bösen Chaldäern zur Last legen, giebt der

hl. Chrysostomus den Juden selbst einen Teil der Schuld, und Theodoret nennt den König Manasses mit Namen. Ebenso setzt der hl. Chrysostomus an Stelle jener ganz wunderbaren Herstellung eine Herstellung aus Fragmenten.

Im Zusammenhalt mit Deut. 29, 29 läfst sich also jene Nachricht durchaus nicht als eitle Fiktion abweisen. Rabbinische Überlieferungen sind jederzeit mit Vorsicht aufzunehmen, aber nicht ohne Prüfung zu verwerfen. Sie bergen oft unter freier Ausschmückung einen historischen Kern: ich erinnere blofs an die Erzählung von der Entstehung der Septuaginta. In der Nachricht des Pseudo-Esdras läfst sich ein Zweifaches unterscheiden: die Angabe, dafs die heiligen Bücher argen Schaden litten, nachträglich aber wiederhergestellt wurden; die weitere Angabe, dafs auf eine vollständige Zerstörung eine ebenso vollständige, ganz wunderbare Wiederherstellung folgte. Erstere Angabe halten wir fest, zumal mit Rücksicht auf Deut. 29, 29; letztere Angabe lassen wir mit dem hl. Chrysostomus und andern fallen.

Auch ist es klar, dafs jene Zerstörung heiliger Bücher vor Esdras fiel, jedenfalls nach Samuel, und sagen wir es gleich, nach David und Salomo, da an eine Schädigung heiliger Bücher unter diesen grofsen Königen, die selbst heilige Texte verfafsten, wohl kaum zu denken ist. Der richtige Zeitpunkt wird wohl gegen das Ende der Königszeit zu suchen sein, und es bleibt da nur die Frage zu erörtern, ob die Hauptschuld die Chaldäer oder aber die gottlosen Könige der Juden trifft.

Dafs diese Könige, Manasse vornehmlich, aber nicht allein, die Propheten blutig verfolgten, steht fest. Nun lag es aber nahe, dafs, wenn man die Propheten, die Gotteszeugen, verfolgte, man auch ihre Schriften, das Gotteszeugnis, zu vernichten strebte. Baruch (Jer. 36) liest vor König Sedecias eine Schrift vor, welche ihm Jeremias in die Feder diktiert hat; Sedecias wirft sie Blatt um Blatt ins Feuer; Jeremias aber diktiert die Schrift nochmals mit bedeutenden Zusätzen. Hier haben wir ein Beispiel einer Zerstörung und einer Wiederherstellung eines heiligen Buches, allerdings nicht aus

Fragmenten, sondern aus dem Gedächtnis. Später (1 Mach. 1, 59 f.) läfst der Verfolger Antiochus die heiligen Bücher aufsuchen, zerreifsen, verbrennen. Aber der unbequemste aller Gotteszeugen war die Thora, mit dem Moseslied die einzige Schrift, welche Deut. 31, 24 ff. bei der Bundeslade niedergelegt ward, und zwar als „Zeuge“ gegen das bundbrüchige Volk. In der Thora lebte Moses selbst fort und liefs Worte seines Fluchbundes erschallen. Sowohl an und für sich also, als im Zusammenhalt mit Deut. 29, 29 erscheint es hochwahrscheinlich, dafs unter den gottlosen Königen auch die Thora bitter angefeindet wurde.

Dieses bestätigt nun aber die Erzählung vom Wiederauffinden der Thora durch Helcias im 18. Regierungsjahre des Königs Josias. Andere haben bereits darauf aufmerksam gemacht, wie das Buch einerseits als ein verlorenes und doch anderseits wieder als ein wohlbekanntes aufgefunden wurde. Kaum ist es gefunden, da zweifelt auch niemand an dessen Authenticität; die einzige Frage ist, ob jetzt das schreckliche Fluchkapitel ungeachtet der Gottseligkeit des regierenden Königs dennoch zur Wahrheit werden solle. Das Buch ist ein durchaus bekanntes, es ist die Thora, der grofse Gotteszeuge, deren Abschriften Manasse alle vertilgt zu haben wähnte, deren Andenken er nicht zu vertilgen vermochte. Ein Exemplar war an sichern Ort, in die Schatzkammer des Tempels, geflüchtet worden und trat unter Josias wieder ans Licht.

War dieses Exemplar ein unversehrtes, oder war auch dieses Exemplar in früheren Verfolgungen verstümmelt worden? Die Frage ist für uns belanglos, da durchaus nicht feststeht, dafs unser jetziger Text direkt von dem Exemplar des Helcias abstamme. Es mochte dieses unter den nächstfolgenden Königen ein Opfer erneuter Verfolgung werden, während unser Text von andern nachträglich wieder gefundenen und zusammengestückten Handschriften sich herleiten mag.

Beruht nun aber die Nachricht des Pseudo-Esdras von einer einstmaligen schweren Schädigung des Textes auf Wahrheit, war die Klage Deut. 29, 29, wie wir zugeben müssen,

eine berechtigte, dann ist unser Text des Deuteronomiums ein *textus restitutus* und mufs als solcher behandelt werden. Falsch ist, was uns Josephus und rabbinische Quellen sagen: Jahrhunderte vor ihnen sei der Text stets der gleiche geblieben, keiner habe es gewagt, auch nur ein Wort davon oder dazu zu thun. Was uns die neueren Kritiker sagen über Entstehungszeit und Entstehungsweise des Pentateuches betrifft zunächst blofs die Entstehung des textus restitutus; hinter dieser Frage liegt die ganze grofse Frage von der Entstehung und Geschichte des Urtextes oder der Urtexte. Die endliche Lösung des kritischen Problems ist hier zu suchen[1].

---

[1] Die nähere Begründung des Gesagten liefert mein demnächst bei Lethielleux in Paris erscheinender Commentarius in Deuteronomium. F. v. H.

III.

NEUE BEITRÄGE ZUR TEXTGESCHICHTE DER ALTTESTAMENTLICHEN BÜCHER.

VON

DR. O. HAPPEL, PREDIGER IN KITZINGEN.

Die These, die im folgenden erläutert werden soll, ist nicht in allen Punkten neu; neu sind aber vor allem die Belegstellen, die dafür angeführt werden. — Es handelt sich um das Werden, um die innere Geschichte der einzelnen alttestamentlichen Bücher. Für diese Frage nun scheinen mir die kritischen Resultate, die ich in meinen vor kurzem veröffentlichten Arbeiten über Habackuk und Nahum [1] aufgestellt habe, von großer Bedeutung zu sein. Besonders Nahum Kap. 1 ist überaus lehrreich; denn dieses Stück war ursprünglich alphabetisch so geordnet, daß die je zwei Zeilen umfassenden Verse der Reihe nach mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets begannen. Der erste Buchstabe des 1. Verses war Aleph, der erste des 2. Verses Beth u. s. f. Da nun die ursprüngliche Gestalt sich mit ziemlicher Sicherheit wiederherstellen läßt, so haben wir in Nahum 1 ein urkundliches Beispiel, aus dem wir die Veränderungen und die innere Geschichte einer heiligen Schrift mit einer sonst nirgends gegebenen Klarheit und Sicherheit ersehen können.

Die These läßt sich wie folgt formulieren:

„Die heiligen Bücher des Alten Testamentes haben eine innere Geschichte. Es sind mit dem heiligen Texte mancherlei Wandlungen und Veränderungen vorgegangen, ehe er endgültig festgelegt wurde. Diese Geschichte ist nicht das Ergebnis zufälliger Korruption oder unberechtigter Interpolation, sondern das Werk berufener, prophetisch begabter Organe."

---

[1] Das Buch des Propheten Habackuk erklärt; Der Psalm Nahum (Nah. 1) kritisch untersucht, beide Würzburg 1900.

I. Die Veränderungen am heiligen Text kann man nach folgendem Schema gruppieren:

1. Der ursprüngliche Wortlaut wird beibehalten, erhält aber Zuwachs durch bald selten bald häufig eingestreute Erklärungen (Glossen).

2. Kleinere selbständige Stücke werden zu Krystallisationspunkten, um die sich neue Aussprüche angliedern. Durch den neuen Zusammenhang kann eine Modifikation des ursprünglichen Sinnes eintreten.

Hierher kann auch der Fall gerechnet werden, dafs ursprünglich selbständige, wahrscheinlich ohne Verfassernamen überlieferte Stücke neben andere ähnlichen Inhalts gestellt werden, so dafs der Eindruck eines Ganzen erweckt wird.

3. Bekannte Aussprüche werden von einem Späteren so verwendet, dafs ihr Wortlaut möglichst beibehalten wird, sie selbst aber auf neue, gegenwärtige Verhältnisse bezogen werden. Dabei können nicht unwesentliche Änderungen des Sinnes und der Ausdrücke vorgenommen werden, aber so, dafs das Vorbild deutlich erkennbar bleibt.

II. Belege.

Zur ersten Form liegen überall da Belege vor, wo die in der Kirche gebrauchten alten Versionen so verschiedenen Text aufweisen, dafs die Annahme blofser Textkorruption zur Erklärung nicht ausreicht. Dafs die Glossen einen recht beträchtlichen Umfang annehmen können, hat z. B. Professor A. v. Scholz besonders für die Bücher Tobias, Esther, Judith bewiesen. Ich möchte auf ein sehr lehrreiches und markantes Beispiel dieser späteren Interpretation hinweisen, das Habackuk 2, 18—20 vorliegt. Diese Verse glaube ich in der angeführten Schrift als eine spätere Zusatzstrophe nachgewiesen zu haben. Vers 6—17 sind in fünf Wehestrophen als Sünden der Chaldäer Habsucht und Unterdrückung aller Völker gebrandmarkt. Vers 18 werden nun diese Sünden als Götzendienst erklärt, und die Verse 19 und 20 wurden noch später hinzugefügt, um eine den vorausgehenden ähnliche Strophe zu erhalten. Dafs

das Wehelied ursprünglich mit Vers 17 schlofs, beweist der Refrain am Schlusse dieses Verses, der auf den Schlufs der ersten Strophe zurückweist.

Einige Beispiele der zweiten Art finden sich gleichfalls im Buche Habackuk. Ich halte Hab. 1, 6—11; 2, 5—8; 3, 3—15 für ursprünglich selbständige Aussprüche, die ein Späterer mit eigenen Zuthaten kunstvoll zu einem Ganzen verwob. Diese Stücke sehen sich jetzt noch wie heilige Citate an; sie sind der objektive Kern des Büchleins, während die Zuthaten subjektive Gefühle enthalten. — Nur über 1, 6—11 einige Worte. Unter den Chaldäern, mit deren Invasion 1, 6 gedroht wird, mögen ursprünglich die historischen Chaldäer gemeint sein; dafs aber der Verfasser des jetzigen Büchleins darunter nicht diese, sondern den Feind des Volkes Gottes überhaupt verstand, zeigt der Umstand, dafs 2, 14 als Ursache des Unterganges der Chaldäer nach Jes. 11, 9 die siegende Gotteserkenntnis genannt wird, und dafs 2, 18—20 die von dem chaldäischen Joch befreiten Völker — und darunter müfsten sich, weil es nach 2, 5 alle Völker sind, auch die heidnischen befinden — über die Thorheit des Götzendienstes spotten. — Der Redaktor verstand unter den Chaldäern den allgemeinen, und als dessen Repräsentanten den zeitgenössischen Feind. Diese Beziehung scheint im hebräischen Texte 1, 9 eine sehr bemerkenswerte Änderung veranlafst zu haben. Ursprünglich stand, wie die Lesart der Vulgata, des Syrers, des Chaldäers und auch der LXX beweist, 1, 9b: Ihr Antlitz ist (gleich dem) Ostwind, d. h. Sturmwind. Ostwind heifst Kadim, der masorethische Text aber hat Kadīma, was nur „nach Osten“ heifsen kann. Ein Späterer hatte also einen westlichen Feind im Auge und bekundete dies durch die wohl absichtliche Änderung, indem er mit Ergänzung eines sonst nicht mehr vorkommenden Wortes las: „Ihres Angesichtes Streben geht nach Osten.“ Siehe meinen Kommentar.

Der Fall, dafs ursprünglich verschiedene Stücke wie zu einem Ganzen zusammengestellt wurden, liegt bei Nahum vor, dessen drei Kapitel keine litterarische Einheit bilden. Schon

Gunkel[1] und Bickell[2] haben dies erkannt. Aber die Kapitel 2 und 3 werden nicht, wie die genannten Gelehrten meinen, aus Zufall hinter Nah. 1 gekommen sein, sondern sind wohl bei der Ordnung absichtlich dahin gestellt worden, weil sich Kap. 2 u. 3 zu Kap. 1 verhalten wie die konkrete Schilderung zum allgemeinen Thema.

Ein überaus interessantes Beispiel der dritten Art von Textänderung glaube ich in Nah. 1 aufgezeigt zu haben.

Erst vor 20 Jahren wurde von Pfarrer Frohnmeyer der Alphabetismus in Nah. 1 entdeckt. Bickell und Gunkel haben sich um die Wiederherstellung verdient gemacht, worüber ich auf meine Schrift verweisen mufs. Allein mit den Zusätzen und sonstigen vielen Änderungen, die sich herausstellten, wufsten die genannten Gelehrten nichts anzufangen und hielten sie für Interpolation und Korruption. Einigemal half man sich zur Not durch Versetzung und Umstellung von Versen, die durch Zufall an eine falsche Stelle geraten seien. So stellt Bickell 3a, 2cd, welche Verse den Alphabetismus unterbrechen, hinter Vers 9a. Allein schon dagegen ist zu erinnern, dafs gerade der Alphabetismus eine derartige Unordnung sofort hätte bemerken lassen, also verhindern müssen. Ganz unerklärlich aber sind nach Bickell und Gunkel die Verse 11 und 12, die abermals die alphabetische Ordnung unterbrechen. Bickell streicht sie als Einschiebsel. Allein sie sind weder als erklärende Glosse noch als Doppelübersetzung noch als Hör- oder Schreibfehler erklärlich. Bickell streicht, um die alphabetische Form herzustellen, acht Verszeilen, nimmt zwei grofse Versetzungen vor, ergänzt mehrere für den Sinn unentbehrliche Worte. Das wäre allerdings eine Korruption in einem einzigen Kapitel, die für ein heiliges Buch bedenklich ist und einen schlimmen Analogieschlufs auf die Texttradition der alttestamentlichen Bücher zuliefse. Und dennoch mufs man zugeben, dafs diese Folgerung unvermeidlich ist, wenn in

[1] Zeitschrift für alttest. Wissenschaft 1893, S. 223—244.

[2] Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. der Wissensch. (phil.-histor. Klasse) 1894, Nr. 5, S. 11.

Nahum 1 das ursprüngliche, alphabetische Gedicht vorliegt. Allein eben diese Voraussetzung ist unrichtig. In Nahum 1 — das ist das Resultat meiner Untersuchung — liegt nicht das Gedicht in seiner ursprünglichen Gestalt vor, sondern in einer Überarbeitung, welche die alphabetische Form zwar noch verrät, aber aufser acht läfst. Nahum 1 in der vorliegenden Gestalt umfafst zwei Aussprüche, von welchen der erste (Vers 2—10) die Überarbeitung der ersten Hälfte des ursprünglichen Textes, nämlich der Verse Aleph bis Mem darstellt, während der zweite Ausspruch (Vers 12b bis 2, 1 oder nach LXX 1, 15) die Überarbeitung der zweiten Hälfte des ursprünglichen Textes, nämlich der Verse Mem bis Tau ist. Da so die Verszeilen 11ab, 12a u. b (zum Teil) die Einleitung zur zweiten Überarbeitung sind, so ist ganz klar, warum sie sich absolut nicht in den Alphabetismus fügen wollen. Solange diese Eigenschaft nicht erkannt war, mufsten die genannten Verszeilen für heillos korrumpiert gehalten werden.

Die Sache wird wie folgt zu erklären sein. Der Verfasser der jetzigen Verse 1, 2—10 hatte ein alphabetisches Gedicht vor sich, das den Untergang des Feindes verheifst und schildert. Er lebte in einer Zeit, da man ungeduldig diesen Untergang erwartete und zu verzagen begann. Um zu trösten, trug er das bekannte Gedicht vor, aber nur bis zum Mem-Verse, weil dies zu seinem Zwecke genügte und damit wirklich ein effektvoller Abschlufs gewonnen ist. Dabei wurde zur Gewissensschärfung des Volkes nach dem Aleph-Verse die Bemerkung neu eingeflochten, dafs Gott zwar den Feind vertilgen, aber auch sein Volk wegen seiner Sünden nicht straflos lassen werde. Das war eine Mahnung zur Geduld. Denselben Zweck hat die zweite Änderung, die Verstellung der ersten Memzeile vor den Lamed-Vers, wodurch mit Änderung des Sinnes eine vorwurfsvolle Frage an Israel erzielt wird.

Ein anderer nahm den Faden des alphabetischen Gedichtes da auf, wo der erste ihn hatte fallen lassen, beim Nun-Verse. Vielleicht sind aber die Überarbeiter A und B dieselbe Person.

Der Überarbeiter B knüpft zur Einleitung an den Mem-Vers an, nimmt aber diesen in seinem ursprünglichen Sinne. Auf diese Weise wird sofort in Vers 12bc der bisher unauffindbare Nun-Vers gewonnen. Im allgemeinen ist zu sagen, daſs der Überarbeiter B freier den ursprünglichen Text benutzt wie der Überarbeiter A. So läſst er den Samekh- und den Pe-Vers ganz weg. Man hat, um diese Verse zu gewinnen, mancherlei versucht; allein wenn der Überarbeiter Verse verstellt und Einschiebsel einfügt, warum soll er nicht auch Verse weglassen können, die ihm wohl für seinen Zweck wenig dienlich schienen? — Gröſsere Änderungen des Ursprünglichen sind gegen den Schluſs des zweiten Teiles vorgenommen, und zwar in der Weise, daſs die ursprüngliche Bedrohung des Feindes umgewandelt ist in eine tröstende Verheiſsung an Israel, möglichst mit Beibehaltung der Worte. Auf das Richtige führt die masorethische Vokalisation der Suffixe, die auch Wellhausen aufgefallen ist. Weil aber ein Verderbnis des jetzigen Textes vorliegt, muſs ich auf meine Schrift verweisen. Nur die interessante Erscheinung will ich erwähnen, daſs dieses Verderbnis meines Erachtens durch Vermengung der Überarbeitung mit dem ursprünglichen Texte entstanden ist. Das ist leicht möglich, denn die ursprüngliche Form des Liedes bestand sicher noch eine Zeitlang neben der Überarbeitung fort.

Der innere Beweis für die Annahme, daſs Nahum 1 die in zwei Aussprüche geteilte Überarbeitung des ursprünglich e i n e n, alphabetischen Gedichtes ist, liegt erstens darin, daſs sich damit das Ursprüngliche rekonstruieren läſst und kein unerklärbarer Rest bleibt. Zweitens deutet darauf die offenbare Verschiedenheit der Verse 2—10 gegen die Verse 11—15, indem im ersten Abschnitt Erzählung vorliegt, im zweiten dagegen die Anrede gebraucht wird. Drittens legt der Satz 12a „so spricht der Herr“ nahe, daſs hier eine neue Rede beginnt. Vielleicht liegt aber auch ein äuſserer Beweis vor in dem Elkoschi der Überschrift. Dies ist nach meiner Meinung nicht eine Ortsbezeichnung — ein Elkosch ist auch im Alten Testamente unbekannt —, sondern war als Elkasch die Überschrift

zur Überarbeitung A. Der ursprüngliche Text nämlich, den der erste Überarbeiter bearbeitet, begann mit „El“ und endigte mit „Kasch“.

III. Erklärung.

Es entsteht nun für den Exegeten die Aufgabe, angesichts der vielfachen Veränderungen, die am heiligen Texte vorgenommen wurden, eine Erklärung zu finden, welche die Thatsachen mit der hohen Verehrung, welche die heiligen Bücher im Judentum genossen, in Einklang bringt.

Zu verwerfen ist, wie bemerkt, der Versuch, die Veränderungen am Ursprünglichen einfach als Korruption auszuscheiden. Es ist klar, dafs vor allem jene späteren Zusätze und Umwandlungen, welche sämtliche authentischen, d. h. in der Kirche gebrauchten Textversionen bieten, als kanonische Bestandteile der Schrift anzuerkennen sind. — Anderseits ist nicht zu leugnen, dafs eine Schriftstellerei, die anerkannte prophetische Aussprüche sammelt, verbindet, erklärt, anwendet und fortbildet, keine besondere schöpferische Kraft, sondern eine gewisse Unselbständigkeit und Abhängigkeit offenbart. Allein die Annahme eines derartigen Prophetentums hat nichts Bedenkliches. Warum soll es nicht verschiedene Grade oder Arten der Prophetie gegeben haben? Neben der Prophetie der grofsen Propheten, die die Art genialer Konzeption an sich trägt, ist auch Platz für eine andere Art gottgetragener Thätigkeit, die mehr prophetische Interpretation genannt werden kann (s. 1 Kor. 12, 10. 28. 29; vgl. auch Thom. S. th. 2, 2, q. 173, a. 2 und q. 176, a. 2). Thomas rechnet interpretatio sermonum zur Prophetie. Propheten gab es sicherlich immer: Johannes der Täufer und Simeon werden nicht vereinzelt dastehen, sondern Glieder einer ununterbrochenen Kette sein. Wenn auch die Hauptaufgabe dieser späteren Propheten war, die Offenbarung mündlich zu erklären und geltend zu machen, so ist doch auch ihre Befähigung zur Schriftstellerei nicht ausgeschlossen.

Auf ein solches Prophetentum zweiter Ordnung scheinen sogar einige Schriftstellen hinzuweisen. Prov. 21, 1 werden

„die Männer des Ezechias“ erwähnt und wird ihnen die Sammlung (LXX: ἐξεγράψαντο) der Sprüche Salomons zugeschrieben. Dieselben haben nach dem Talmud[1] Jesaias, Sprüche, Hoheslied und Ecclesiastes „geschrieben“. Sie sind wohl identisch mit den „berühmten Männern“, die Jes. Sir. 39, 2 neben den Propheten genannt werden und deren Erklärungen (διηγήσεις) der Weise erforschen soll. Eben diese scheinen auch unter dem Namen „das Kollegium des Esdras“ gemeint zu sein. Diesem schreibt die jüdische Überlieferung, die von den Vätern[2] erwähnt und von Hieronymus[3] ausdrücklich nicht beanstandet wird, die Widerherstellung der durch die Deportation verwahrlosten, ja ganz verlorenen heiligen Schriften zu. Die diesen Männern zugeschriebene Thätigkeit geht also über bloſse Sorge für Reinhaltung und Erklärung der Schrift hinaus, sie setzt prophetische Begabung voraus.

Man kann gegen die Schriftstellerei eines derartigen Prophetentums nicht den Einwand erheben, daſs für dieselbe kein Platz sei, weil die einzelnen heiligen Schriften voll und ganz den Verfassern, unter deren Namen sie überliefert werden, zuzuschreiben seien; denn erstens sind die Verfasser vieler Bücher ungenannt, und zweitens hat der Einwand in der Schrift selber keine Stütze. Die prophetischen Bücher z. B., wie sie jetzt abgeteilt und einzelnen Propheten zugeteilt vorliegen, machen nicht immer den Eindruck einer ursprünglichen Einheit (vgl. Nahum). Der ganz auffallende Satz Jer. 30, 4: „Das sind die Worte des Herrn ...“, der mitten in der Rede steht, weist auf eine Sammlung von Aussprüchen hin. Die jüdische Überlieferung, daſs der Zustand der heiligen Bücher im und nach dem Exil eine Ordnung und Wiederherstellung notwendig machte, ist wahrscheinlich genug.

Die Ordner der heiligen Schriften haben den modernen Begriff des litterarischen Eigentums nicht gekannt. Dieser Meinung ist noch das Neue Testament. Mark. 1, 2 wird ein

---

[1] Baba bathra 15a.

[2] Tert. De hab. mul. 1, 3; Iren. Adv. haer. 3, 21; Euseb. Hist. eccl. l. 5, c. 10, v. 15. [3] C. Helvid. 7.

Ausspruch, der sich Mal. 3, 1 findet, Jesaias zugeschrieben, und Matth. 27, 9. 10 wird die Stelle Zach. 11, 12—13 dem Jeremias zugeeignet. Man erklärt dies damit, dafs die betreffenden Worte in Malachias und Zacharias an Aussprüche von Jesaias und Jeremias anknüpfen, gleichsam eine Fortsetzung derselben seien. Das ist richtig. Allein da nach unsern Begriffen ein solches Vorgehen vollkommen unstatthaft ist, ergiebt sich notwendig der Schlufs, dafs die angeführten Citate einen ganz verschiedenen Begriff vom litterarischen Eigentum voraussetzen. Es ist für unsere Frage von weitesttragender Bedeutung, dafs das Neue Testament ähnliche, erklärende, fortbildende Aussprüche geradezu als Eigentum des Vorbildes bezeichnet. Interessant ist, dafs der syrische Übersetzer des Johannesevangeliums 1, 46 sagt, Moses habe im Gesetze und in den Propheten den Messias verheifsen. Hier wird also alles, was sich auf dem Gesetze Mosis aufbaut, diesem selbst zugeschrieben.

Die heiligen Schriften galten vor ihrer endgültigen Festlegung in der jetzigen Form nicht als etwas Totes und Abgeschlossenes, sondern als ein Organismus, der der Fortbildung fähig ist. Dafs die Synagoge — als Trägerin der Offenbarung — sich berechtigt fühlte, prophetische Aussprüche fortzubilden, beweist klar die Zusatzstrophe Hab. 2, 18—20 und Nah. 1.

Es kann auch nicht der Einwand erhoben werden, dafs Jes. Sir. 49, 12 nach Jesaias, Jeremias und Ezechiel nur noch „die zwölf Propheten“ genannt werden. Daraus folgt nicht, dafs es nicht noch mehr prophetisch begabte Schriftsteller gegeben habe; denn es ist an dieser Stelle überhaupt nicht die Rede von schriftstellerischer Thätigkeit der genannten Personen, wie die Zusammenstellung mit Josias und Zorobabel beweist. Die Männer kommen in Betracht als gottberufene Führer des Volkes. Übrigens erwähnt dasselbe Buch im Prolog aufser dem Gesetze und den Propheten noch „andere Männer“ als Träger der göttlichen Weisheit. Nicht einmal das kann mit Sicherheit aus der eingewendeten Stelle ge-

schlossen werden, dafs die jetzige Abteilung und Zuweisung der vorhandenen prophetischen Stücke an die einzelnen Prophetennamen damals schon genau durchgeführt war.

Sämtliche prophetischen Bücher galten als ein einziges Buch, das der Geist Gottes durch heilige Männer geschrieben hat. Gerechtfertigt ist diese Anschauung durch die thatsächliche Einheit der prophetischen Schriften nach Form und Inhalt. Alle Propheten haben im Grunde dasselbe gepredigt; daher kommt es auf die Namen der einzelnen Überbringer der Offenbarungen nicht an, noch weniger auf die Namen derer, die sie aufgezeichnet haben. Das allein ist die Erklärung für die oben angeführten Fälle, in denen das Neue Testament nach unsern Begriffen unrichtig citiert. Daraus erklärt sich wohl auch die auffallende Erscheinung, dafs Tob. 14, 4 (6) derselbe Ausspruch von Vulgata als Gotteswort, von c. Sinait. als Wort des Nahum und c. Vatic. als Wort des Jonas angeführt wird. — Denselben Gedanken spricht wohl die jüdische Überlieferung aus, wenn sie, wie oben bemerkt, mehrere heilige Bücher den Männern des Ezechias, oder wenn sie die Erneuerung der heiligen Schriften dem Esra zuschreibt[1], oder endlich wenn Malachias für identisch mit Esra gehalten wird[2]. Letzteres nimmt auch die chaldäische Übersetzung an in der Überschrift zu Malachias. Esra und seine Schule steht hier für die Synagoge als Trägerin der Offenbarung.

Alle angeführten Eigenschaften, Thatsachen und Überlieferungen finden ihre gute Erklärung, wenn die heiligen Schriften in der Hand der Synagoge nicht nur bewahrt, sondern auch erklärt, geordnet und weitergebildet wurden, kurz, wenn die Männer des Ezechias und die Schule des Esra eine prophetische Schule waren, die fortdauerte bis auf Christus und deren inspirierte Schriftstellerei in die früheren prophetischen Schriften eingereiht und unter deren Namen geführt wurde. — Die Annahme eines solchen Prophetentums hat A. v. Scholz in seinen Kommentaren und insbesondere in

[1] 4 Esra 14, 21; Buxtorf, Tiberias p. 103.

[2] Buxtorf l. c. p. 11; Hier. praef. in XII proph.

seiner Rektoratsrede (1893) begründet[1]. Neuestens hat sie im Prinzip Billigung gefunden durch Professor Vetter[2].

Der wissenschaftliche Gewinn, der sich aus der dargelegten, meines Erachtens durch die kritische Beschaffenheit von Nah. 1 allein wenigstens zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erhobenen Theorie ergiebt, ist ein mannigfacher.

1. Damit ist in vielen Fällen die Rechtfertigung des biblischen Schriftstellers gegeben. Durch die späteren Glossen u. s. w. ist nicht selten die litterarische Einheit und stilistische Schönheit gestört, z. B. durch die Zusatzstrophe Hab. 2, 18—20. Den Verfassern der Zusätze war es nur um die Erklärung zu thun. Auch war es nicht ihre Absicht, das Original zu verdrängen.

2. Nur so ist es möglich, trotz der oft grofsen Verschiedenheit des Textes in den einzelnen authentischen Versionen die Integrität der heiligen Schriften zu wahren, indem nämlich jedes Mehr in einer Version als prophetische Erklärung angesehen wird. Wo also Textverschiedenheiten gegeben sind und nicht einfache Korruption oder Doppelübersetzung u. dgl. vorliegt, ist durchaus nicht von vornherein Streichung vorzunehmen. Wenn die eine Version gegenüber der andern ein Minus aufzeigt, so stellt sie eben eine frühere Textgestalt dar. Die Verschiedenheit kann sich auch auf den Sinn beziehen, denn es können mehrere prophetische Glossen vorliegen, die durch die verschiedenen Versionen erhalten wurden. Ebenso ist es möglich, dafs ein Späterer den durch Doppelübersetzungen schon verdorbenen Text in der Art emendiert und zugleich erweitert, dafs er die Doppelübersetzungen in den Text hinein verarbeitet. Dieser interessante Fall liegt z. B. Hab. 3, 14 vor[3]. — Sache der Kritik ist es, den ursprünglichen Text zu ermitteln und die Phasen der Textbildung aufzuzeigen.

---

[1] Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des Alten Testamentes. Würzburg 1893.

[2] Theolog. Quartalschrift 1897, 1. Heft.

[3] Happel, Das Buch des Propheten Habakuk S. 57—60.

3. Die vielfachen Wandlungen heiliger Schriften, die oben geschildert sind, sind von Bedeutung für unsere Stellung zur modernen Bibelkritik. Wenn z. B. wirklich nachgewiesen wird, dafs der Pentateuch keine ursprüngliche Einheit ist, sondern Partien aus späterer Zeit enthält, so ist darin an sich keine Gefahr zu erblicken. Spätere Interpretationen des mosaischen Gesetzes durch berufene Organe könnten in der That nach der Anschauung des Alten und selbst des Neuen Testamentes (s. Matth. 27, 9; Mark. 1, 2) Moses selbst zugeschrieben werden. Die grofse Gefahr des nach Wellhausen benannten Systems liegt auf einem andern Gebiete: in seinen evolutionistischen Voraussetzungen und in dem Versuch, das ganze Gesetz Mosis zu einer in oder nach der Königszeit vollzogenen grofsen Fälschung zu stempeln. Vgl. darüber Vetter, Theol. Quartalschrift 1899, 4. Heft.

4. Der gröfste Gewinn aber wäre es, wenn durch Erwägungen nach Art der vorgetragenen der leider viel verbreitete, unheilvolle Aberglaube zerstört würde, als sei schon längst, in der Väterzeit, die Arbeit der Exegese in der Hauptsache gethan. Das volle Verständnis der Heiligen Schrift wird sich erst erschliefsen, wenn sie kritisch zuverlässig durchgearbeitet ist. Die Schrift ist so breit und lang, so hoch und tief, dafs sie die Anstrengung und Denkarbeit aller Jahrhunderte herausfordert. Das Gotteswort: Im Schweifse deines Angesichts sollst du dein Brot essen — gilt nicht nur vom Brote des Leibes, nicht nur von der natürlichen Nahrung des Geistes, Wissenschaft und Kultur, sondern in noch höherem Grade von jenem Brote, das des Geistes einzig würdige Speise ist, vom Worte Gottes.

IV.

DURCHGEREIMTE GEDICHTE IM ALTEN TESTAMENTE.

VON

PROF. DR. H. GRIMME, FREIBURG I. SCHWEIZ.

Die Verknüpfung mehrerer aufeinanderfolgender Kurzzeilen durch Endreime ist in der althebräischen Poesie, und zwar vor allem im Bereiche volkstümlicher Spruch- und Stegreifdichtung, so häufig, dafs der Gedanke sich aufdrängt, es habe hier nicht etwa die Fülle gleichgearteter Wort- und Flexionsausgänge der Sprache einen zufälligen Gleichklang erzeugt, sondern bewufste Absicht der Dichter die Verse mit dem Kunstmittel des Reimes geschmückt. Zu dieser Erkenntnis war schon Julius Ley in seinem metrischen Erstlingsversuche, „Die metrischen Formen der hebräischen Poesie“, gelangt, ohne jedoch im hebräischen Reime mehr als einen „Begleiter“ und „Gehilfen“ der von ihm aufserordentlich stark betonten hebräischen Allitteration zu erblicken und dem Endreime gegenüber Anfangs-, Binnen- und Mittelreimen eine höhere Bedeutung zuzumessen[1].

Ein Bild der hebräischen Reimtechnik läfst sich schon aus wenigen Beispielen entnehmen, deren folgende hier genügen können:

Gen. 4, 23. עדה וצלה שׁמען קולי | נשׁי למך האזנה אמרתי | כי
איש הרגתי לפצעי | וילד לחברתי׃

Gen. 49, 8. יהודה אתה יודוך אחיך | ידך בערף איביך | ישׁתחוו
לך בני אביך׃

Gen. 49, 11. אסרי לגפן עירֹה | ולשׂרקה בני אתֹנו | כבס ביין לבשׁו |
ובדם־ענבים סותֹו׃

1 Sam. 18, 7. הכה שׁאול באלפָו | ודוד ברבבֹתיו׃

[1] Vgl. die ähnliche Auffassung vom hebr. Reime bei P. Schmalzl, Der Reim im hebr. Texte des Ezechiel (Theol. Quartalschrift 1897, S. 127—133).

Das Wesen dieser Reime ist die gleichmäſsige Wiederkehr desselben Buchstabens am Wortende, wobei ein Hauptton auf diesen fällt, falls er vokalischer Natur ist, wenn er aber konsonantisch ist, ihm unmittelbar vorhergehen muſs. Die Möglichkeit weiblicher Reime, d. h. des Gleichklangs pänultimabetonter Wortausgänge dürfte nicht existieren; wo derartige Fälle vorzukommen scheinen (vgl. unten Job 10, 14—18; Ps. 54 u. s. w.), wird wohl nur der ausklingende Buchstabe die Geltung eines Reimbuchstabens haben, so daſs z. B. בִּי und תְּצוּדֵנִי, עֵינִי und הִצִּילֵנִי, נַפְשִׁי und עָלַי regelrechte Reime bilden. Diese Auffälligkeit erklärt sich aus dem Wesen der mit dem Reimworte stets verbundenen Pausa, in welcher sonst pänultimabetonte Wörter nicht trochäisch, sondern spondäisch, bezw. mit zwei gleichstarken Tönen ausklingen[1].

Unter den Reimverwendungen im Hebräischen darf das Binden von verhältnismässig wenigen Kurzzeilen durch gleichen Reim als die älteste angesehen werden und zugleich wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Reimweise altarabischer Seǵgedichte und altäthiopischer Kirchenhymnen (degᵘâ) als ein Erbstück aus semitischer Vorzeit gelten. Doch blieb sie im Althebräischen nicht ohne Fortentwicklungen. Eine derselben läſst sich in der Häufung der mit gleichem Ausgange reimenden Stichen erkennen, wie sie z. B. Job in Kap. 10, 8—18 aufweist. Hier reimen zunächst V. 8—12 mit je zwei Stichen auf î, nämlich:

ויעשׂוני | ותבלעני : עשׂיתני | תשׁיבני : תחיכני | תקפיאני : תלבישׁני |
תשׂככני : עמדי | רוחי :

V. 3, der zum Gegensatze des Vorhergesagten überleitet, zeigt die abweichenden Reime עמך | בלבבך; gleich hinter ihm setzt sich aber der frühere î-Reim bis V. 18 fort:

ושמרתני | תנקני : לי | ראשׁי | עניי : תצודני | בי : נגדי | עמדי | עמי :
הצאתני | תראני :

---

[1] So wird man auch nicht davon reden dürfen, daſs in Pausa 'attá zu 'áttå, qåṭĕlá zu qåtálå werde, sondern diese Pausalformen 'áttá́ und qåtálá́ betonen. — Doppeltonige Versschluſsbetonung konnte ich auch in neuarabischen Beduinenliedern nach dem Vortrage eines Eingeborenen konstatieren.

Ein anderes Reimverfahren wurde in der Weise geübt, dass nur am Ende von Langversen oder stärkeren Sinnabschnitten Reime eingesetzt wurden. Dieses ist nicht selten beim späteren Isaias, in dessen Lieblingsmaſse, dem viermal wiederholten Dreiheber, gerne Stichos 2 und 4 miteinander reimen, während Stichos 1 und 3 meist reimlos bleiben, vgl. Kap. 43, 1—5:

יהוה | ויצרך || גאלתיך | [1] בשמך : אני | ישטפוך || תכוה | בך : אלהיך
| מושיעך || מצרים | תחתיך : בעיני | אהבתיך || תחתיך | נפשך : אני
| זרעך || ?[2] | אקבצך :

Vgl. auch Is. 53, 5—6 (Reim נוּ); 64, 5—11[3] (Reim נוּ).

Verwandt mit solchen Langversreimen sind die allerdings recht seltenen Reime in fünfhebigen Versen, insofern das fünfhebige Metrum historisch als Verbindung von zwei Stichen (zu 3 + 2 oder auch 2 + 3 Hebungen) zu erklären ist. Ein unverkennbares Beispiel liefert Is. 41, 11—13 mit den Versausgängen:

בך | ריבך : מצתך | מלחמתך : ימינך | עזרתיך :

Endlich blieb auch dem Hebräischen die Verkettung mehrerer Reime in längerer Folge nicht fremd, wie sie auf arabischem Sprachboden Mohammed in zahlreichen Spuren anwendet. So gleiten im Hohelied cap. 4, 12[2] ff. bis 5, 1, einer Gruppe von Vierhebern, die Stichen und teilweise sogar die Halbstichen in ununterbrochener, aber öfters wechselnder Reimverschlingung daher:

חתום : רמונים (מגדים) נרדים : (וכרכם) וקנמון | [4]לבנון (ואהלות)
בשׂמים : (גנים) חיים | לבנון : (צפון) תימָן | בשׂמיו | לגנו | מגדיו :
(לגני) [5]כלתי || בשׂמי | דבשי | חלבי | (רעים) [6]דודים :

---

[1] Ich lese mit Umstellung zweier Worte: קראתי לי־אתה בשמך „ich nenne deinen Namen לי־אתה“.

[2] Ein Stichos scheint zu fehlen.

[3] Einzelne Reimunterbrechungen im jetzigen Texte scheinen auf Textschäden zurückzugehen.

[4] So ist vielleicht statt לבונה zu lesen. [5] Verändert aus כלה.

[6] Im letzten Stichos steht שתו — wahrscheinlich abschwächende Glosse zu שכרו — überschüssig; der Sinn des Verses ist: „Genieſst das Zusammensein, berauscht euch mit Minne“.

Für den ungenauen Reim ô—âu entschädigt der Dichter reichlich durch die Gewandtheit, mit der er in Kap. 5, 1 [1—4] sämtliche Worte auf î reimen läſst. — Auch Ps. 67 zeigt reichliche Verwendung des abwechselnden Reimes in den Versen 2—6:

ויברכנו | אתנו : דרכך | ישועתך : אלהים | כלם : לאמים | עמים |
תחתם : אלהים | כלם :

Wenn der Schluſs des Psalmes, V. 7—8, ohne Reim verläuft, so können vielleicht die durch die Metrik erkennbaren Textschäden die Ursache dafür bilden.

In allen angeführten Beispielen bedeuten die Reime nur den gelegentlich angewandten Ausschmuck von Teilen gröſserer Gedichteinheiten; noch ist kein Fall in der biblischen Poesie nachgewiesen, wo der Reim als Begleiter sämtlicher Verse eines umfangreicheren Gedichtganzen auftritt und damit sich zu der formalen Wichtigkeit erhebt, welche er in spätsemitischen Produkten sowie in den europäischen Litteraturen des Mittelalters und der Neuzeit sich errungen hat. Noch liegt für uns im Dunkeln, wo und wann diese Technik erfunden wurde; ihre frühesten bisher bekannten Proben, zwei Paränesen von Ephräm Syrus (Nr. 33, 54) und des hl. Augustinus Psalmus in Donatistas, lassen auſser Zweifel, daſs sie in ihrer Reimweise älteren Vorbildern nachgeahmt sind. Ohne nun behaupten zu wollen, daſs diese Vorbilder oder gar die Urbilder der durchgereimten Gedichte bei den alten Hebräern zu suchen seien, will ich im folgenden jedoch nachweisen, daſs auch das Alte Testament Beispiele solcher Gedichte enthält, und demnach das Alter ihrer Reimtechnik um mindestens 600, wenn nicht 900 Jahre über den bisherigen Ansatz hinaufgerückt werden muſs.

Dasjenige Gedicht, welches auf den letztgenannten Termin weisen dürfte, ist der Ps. 45, ein Lied, das durch seinen Inhalt die Gewähr für vorexilischen Ursprung recht wohl zu bieten vermag. Wenn strenge Reimdurchführung ihrer Natur nach am ehesten im Gefolge hoher poetischer oder auch rhetorischer Kunst aufzutreten pflegt, so dürfte von vorn-

herein kein Psalm mehr die Erwartung nach ihrer Anwendung erregen als dieses in Glutfarben ausgeführte, schwungvolle Festlied, dessen Verfasser wohl gerade im Hinblick auf seine Beherrschung der poetischen Kunstmittel den Anspruch erhebt, seine Zunge gewandt, wie ein geschickter Schreiber seinen Stift, spielen zu lassen.

Das Metrum dieses Psalmes ist das vierhebige, und zwar werden regelmäfsig je zwei Stichen zu einem Langverse verbunden. Nach dem Verlauf der meisten Verse könnte vermutet werden, dafs der Dichter beabsichtigt hätte, jeden ersten Stichos vollhebig, jeden zweiten Stichos aber katalektisch, d. h. mit Verlegung der vierten Hebung in die Atempause, schliefsen zu lassen; doch wage ich auf diese Vermutung[1] hin noch nicht, die abweichenden vierhebigen Stichen 2^2, 8^2, 9^2, $12^{1,2}$ zu kürzen. Unnötigerweise, ja bei den katalektischen Versen irrtümlicherweise zerschneidet Duhm[2] die Vierheber in je zwei Zweiheber, und gegen den Geist des hebräischen Rhythmus charakterisiert sie Bickell[3] als trochäische Achtsilbner. Es scheint in der Absicht des Dichters gelegen zu haben, die Langzeilen zu Strophen zusammenzufassen; doch befriedigt mich weder Bickells Ansatz von fünf Strophen zu je acht Achtsilbnern (= V. 2—4, 5—7^2, 7^3—10, 11—14, 15—18) noch Duhms mit weitgehender Verwerfung der überlieferten Versschlüsse erzielte Strophenkonstruktion, wobei zwölf sechszeilige Strophen (V. 2—3, 4—5^3, 5^4—6, 7—8^2, 8^3—9^2, 9^3—10, 11—12^2, 12^3—14^1, 14^2—15^2, 15^3—16, 17—18^2)[4] angenommen werden. Vielmehr finde ich, dafs sich der Psalm recht ungezwungen in vier vierversige Strophen gliedert, deren erste (V. 3—6) und zweite (V. 7—10) den Preis des königlichen Bräutigams singt, die dritte (V. 11—14) Wünsche und Räte für die Braut enthält, die vierte (V. 15—18) beiden Teilen die Aussicht auf eine ehrenreiche Zukunft eröffnet. Auffällig

---

[1] Dieselbe Vermutung liegt nahe bei Ps. 9—10 und 16.

[2] Die Psalmen S. 128.

[3] Carmina Vet. Test. metrice S. 30.

[4] V. 18^{3-4} wird von Duhm ganz eliminiert.

bleibt bei dieser Strophenteilung der Anhub des Psalmes mit einem Einleitungsverse, der sowohl aufserhalb der Strophenteilung wie auch der Reimverwendung liegt.

Trotz nicht unbedeutender Textschäden scheinen mir die Strophen am Ende aller ihrer Langverse und häufig auch am Ende von deren ersten Hälften einen einheitlichen Reim genügend deutlich darzubieten, der den früheren Forschern wohl nur deshalb entgangen sein wird, weil ihr Blick durch gewisse Mängel der üblichen Wortbetonung sowie auch der masoretischen Vokalisation nicht hindurchzusehen vermochte. Unter ersteren verstehe ich, dafs Segolatformen bislang nur mit dem Ton auf der für langvokalig genommenen Pänultima gesprochen wurden [1], statt, wie nicht selten der Fall ist, mit schwebendem Tone auf beiden in Wirklichkeit kurzvokaligen Silben [2]. Als ungenaue Vokalisation aber nehme ich die regelmäfsige Punktation des Suffixes der II. pers. sgl. masc. als ךָ, an deren Stelle in Pausa stets, im Kontext sehr oft ךְָ mit vorhergehendem Vollvokal (å̄, æ̂, î, û) anzusetzen sein dürfte [3].

Unter Beachtung dieser Neulesungen und mit Anwendung verschiedener Emendationen, worüber bald gehandelt werden wird, ergiebt sich für Ps. 45 folgende Vers- und Reimform:

Einleitung.

2 רחשׁ לבי דבר טוב אמר אני | מעשׂה למלך לשׁוני עט סופר מהיר׃

Str. I. 3 יפיפית מאדם הוצק חן בשׂפתותיך | על־כן אלהים ברכך׃

---

[1] Von Formen wie פְּרִי, בְּכִי, עֳנִי natürlich abgesehen.

[2] Vgl. Abrifs der bibl. hebr. Metr. I (ZDMG Bd. L, S 531). — Man kann auch auf die spätere synagogale Dichtung hinweisen, in welcher Reime wie קֶדֶם | אַקְדֶּם, שֶׁמֶן | שָׁמֵן, יַחְקֹר | חֵקֶר und ähnliche (vgl. Schîr hajjĕhûd im Machsor) etwas ganz Gewöhnliches sind.

[3] Der Beweis für die Notwendigkeit dieser Lesung ist nicht von mir, sondern von ihrem Entdecker E. Sievers zu erbringen, der in kurzer Frist näher darüber handeln wird. Wenn nun vermutlich von dieser Seite auf die Pausalformen לָךְ, בָּךְ, פֵּאֲרָךְ (Is. 55, 5), כֻּלָּךְ (Mich. 2, 12), die Kontextform עָנָךְ (Jer. 23, 37) verwiesen werden wird, so kann auch Hieronymus mit seinen Transskriptionen amaggenach (אֲמַגֶּנְךָ Hos. 11, 8), phalach (פָּעָלְךָ Hab. 3, 2), dodach (דּוֹדְךָ Jer. 32, 7) als Zeuge herangezogen werden. — Ob statt ךָ nun ךְ mit vorhergehendem ֶ oder ָ anzusetzen ist, wage ich nicht zu entscheiden; ich habe vorläufig ֶ (= æ̆) bevorzugt.

4 חגור חרבך גבור על־ירך | הודך וכבודך והדרך :
5 צלח רכב על־דבר־אמת וענוה־צדק | ותורך נוראות ימינך :
6 חציך שנונים עמים תחתיך | יפלו בלב אויבי המלך :
7 כסך אלהים עולם ועד | שבט מישר שבט מלכותך : Str. II.
8 אהבת צדק תשנא רשע על־כן משחך | יהוה אלהיך שמן ששון (?) מחברך :
9 מר ואהלות קציעות בגדתיך | מן־היכלי שן מני שמחוך :
10 בנות מלכים ביקרותיך | נצבה שגל לימינך :
11 שמעי־בת וראי והטי אזנך | ושכחי עמך ובית אביך : Str. III.
12 ויתאו המלך יפיך | והשתחוי־לו כי הוא אדניך :
13 ובאת צר במנחה פניך | יחלו עשירי עמך :
14 כל־כבודה בת־מלך פנימה | ממשבצות זהב לבושך :
15 לרחמית תובל בתולות אחריה | רעותיה מובאות לך : Str. IV.
16 תובלנה למלך בשמחת וגיל | תבאינה בהיכל מלך :
17 תחת אבתיך יהיו בניך | תשיתמו לשרים בכל־צריך :
18 אזכירה שמך בכל־דור ודור | על־כן עמים יהודוך :

Bemerkung zur Textgestalt von Ps. 45:

V. 2^{1-2}. Die Versdiärese wird durch die Metrik hinter אני verwiesen; daher ist die überlieferte Pausalform dieses Pronomens zu halten. מעשי למלך (bezw. מעשה למלך, lies mà'se-lmælĕch) bedeutet einen exklamativen Akkusativ: „Ein dem Könige geziemendes Werk (will ich leisten)!“ der in seiner Prägnanz dem Horazischen „poscimur“ ähnlich ist.

V. 3^1. Aus metrischen Gründen glaube ich מבני אדם etwas verkürzen zu müssen, wobei mir מאדם am nächsten liegt. In V. 3^2 streiche ich לעולם als eines der Wörter, die am häufigsten einem Psalmentext später beigefügt worden sind, um seinen theologischen Anstrich zu heben (vgl. V. 18^2); durch Umstellung von ברכך אלהים wird dann leicht der Endreim gewonnen.

V. 4^1. Nicht notwendig, aber recht passend scheint mir die Umstellung von על־ירך גבור, da sie einen Binnenreim liefert. V. 4^2. Da dieser Stichos um eine Hebung zu kurz, V. 5^1 aber um ebensoviel zu lang ist, so darf man mit Bestimmtheit Soph pasuq um ein Wort vorrücken. Von den zwei

gleichen והדרך ist jedenfalls eines verschrieben; vermutlich stand statt eines von ihnen ein Synonymon, etwa וכבודך, vgl. כבוד והדר in Ps. 8, 6 und הדר כבוד הודך in Ps. 145, 5. Wenn Duhm es für unmöglich erklärt, das Schwert mit diesen Ausdrücken zu bezeichnen, so fühle ich ihm dieses Verdikt nicht nach.

V. 5[1]. Von דבר scheint sowohl אמת wie auch ענוה־צדק (nach Duhm: „Erhörung des Rechts") abzuhängen.

V. 6[1] enthält zwei Nominalsätze: „Deine Geschosse sind scharf — Völker (sinken) unter ihnen"; in V. 6[2] greift das Verb auf das Subjekt des ersten Satzes („Geschosse") zurück: „sie treffen ins Herz der Königsfeinde", was mir ungezwungener klingt als Duhms Deutung: „es verlieren den Mut die Königsfeinde."

V. 7[1] enthält in כסאך ein stets mifsverstandenes Wort. Erklärt man es als „dein Thron", so entsteht eine grofse Sinnschwierigkeit, mag man nun אלהים nach LXX als Vokativ, nach Peš. als Genitiv oder mit Neueren als Prädikat deuten. Wellhausens Annahme, אלהים stehe = יהוה und dieses = יהיה, der Duhm beipflichtet, ist recht weit hergeholt; viel näher liegt aber die Erklärung, dafs כסאך gar nicht das Substantiv כסא „Thron" enthält, sondern das Verb כַּסָּה „schützen" mit aramaisierender Pleneschreibung der Endung vor dem Suffix ך (= כַּסְּךָ). So übersetze ich „Es beschützt dich Gott in Ewigkeit."

V. 8[1–2]. Genau nach dem Morengesetz gemessen fällt die vierte Hebung von V. 1 vor משחך; da dieser Versschlufs aber aus inneren Gründen nicht zulässig ist, so streiche ich ו vor תשנא und erhalte die Diärese hinter משחך; eine solche Verteilung eines längeren Satzes auf zwei Stichen geht an, wenn auf jeden von beiden mindestens ein Sprechtakt fällt. In V. 8[2] hat der Ausdruck „Freudenöl" = „Öl der Königssalbung" sein Bedenkliches. Vielleicht ist aber ששון nicht von שׂושׂ, שׂישׂ „sich freuen", sondern von einer dem arabischen sâsa „leiten, herrschen" entsprechenden Wurzel abzuleiten (die vielleicht auch Ez. 39, 2 in ששׂאתי „gängeln, leiten" vorliegt), so dafs dann der Ausdruck bedeutete „Öl der Herrschaft".

V. 9[1]. Der Hebungsüberschufs führt zur Streichung von כל, das auch in LXX unübersetzt bleibt; da Aloe und Kassia zwei recht verschiedene Gewürze sind, die wohl auch ein ungebildeter Schreiber auseinander halten konnte, so steht Duhms Ansicht, קציעות sei „offenbar" Variante zu אהלות, auf schwachen Füfsen.

V. 10[1]. Dafs יקרותיך nicht „Kleinodien" (Duhm) sind, beweist am besten sein Suffix; man wird den Schmuck, den Königsweiber tragen, nicht zugleich den des Königs nennen können. Hinweis auf den Parallelismus mit כתם אופיר beweist nichts; denn es liegt kein zwingender Grund vor, überhaupt Parallelismus anzunehmen, da solcher dem vierhebigen Metrum ziemlich fremd ist. Da V. 10[2] jedenfalls zu lang ist, so legt der Reim nahe, בכתם אופיר als spätere Zuthat anzusehen, aus der Feder eines, der den Gegensatz von den Haremsweibern königlicher Abkunft und der zur Rechten des Königs sitzenden Gemahlin nicht erkannte.

V. 12[1]. Bezüglich יתאו wagt Duhm den Ausdruck „Der Jussiv ist sinnlos", obwohl es doch eine gutsemitische Verwendung des Jussivs, d. h. des enttonten Imperfekts in hypothetischen Sätzen giebt. Wie יתאו das Verb eines hypothetischen Vordersatzes ist, so וישתחוי (ו = „da") das des Nachsatzes. Die Trennung beider Satzglieder durch den das Ganze begründenden Satz כי״ ist anstöfsig; auch der Reim führt auf Umstellung beider Sätze von V. 12[2].

V. 13[1—2] ist um mindestens eine Hebung zu kurz. Ist בת־צר wirklich als „Einwohnerschaft von Tyrus" zu nehmen, und als Subjekt zu יחלו, dann klappt das verblose עשירי עם auffallend matt nach. Deshalb möchte man wohl ein Verb in V. 13[2] ausgefallen sein lassen. Aber diese gewaltsame Lösung wird vermieden, wenn man בת־צר als verschrieben aus באת צר „es kommt Tyrus heran" nimmt; zur Verbalform vgl. שבת Ez. 46, 17. Jetzt kann die Diärese hinter במנחה oder פניך „vor dich" (vgl. Ez. 41, 21) gesetzt werden; ich ziehe letzteres wegen des Binnenreimes vor. עשירי עם hat sein Prädikat in יחלו, das mit arabischem ḥalâ „schenken", sowie äthiop.

(a)ḫallaja „mit Geschenken bestechen“ als wurzelgleich gesetzt werden muſs. Aber noch fehlt eine Hebung; da scheint es am einfachsten, gemäſs den übrigen Reimen עם zu עִמָּךְ zu verlängern, dessen ךְ durch unmittelba folgendes כ verdrängt worden sein könnte.

V. 14[1]. Der Stichos, der von Duhm für sprachlich und sachlich unverständlich erklärt wird, bietet gar keine Schwierigkeit, falls man in בת מלך den Vokativ „o Königskind“ erkennt: „Ganz Herrlichkeit, o Königskind, ist drinnen“; dann muſs man aber in V. 13[2] לבושה in לְבוּשֵׁךְ ändern, wozu auch Reim und Strophenende mahnen.

V. 15[1]. Die Diärese ist gemäſs LXX aus Hieron. hinter אחריה zu verlegen; dann ist V. 15[1] um eine Hebung zu lang. Ich möchte annehmen, daſs למלך irrtümlich aus dem zu kurzen V. 16[1] in diesen Vers geraten ist, und daſs das vom Dichter gemeinte Ziel des Eintretens in לרקמות steckt, dessen ל kaum die Übersetzung „in (gestickten Gewändern)“ zuläſst; ist deshalb vielleicht zu lesen לְרְחָמוֹת „zu den Weibern (wird sie geführt)“? Ob רחם Jud. 5, 30 und Meša', Zeile 17 überhaupt „Sklavin“ bedeutet und nicht vielmehr „Weib“, wäre noch zu untersuchen. In V. 15[2] ist an לך troz Duhm nichts zu ändern: die Anrede hat sich mit der neuen Strophe wieder dem Bräutigam zugewendet.

V. 17[2]. Der überlieferte Schluſs הארץ reimt nicht auf die übrigen Versschlüsse. Dieses und die Erwägung, daſs die Hoffnung des Sängers, der König möchte noch die ganze Erde sich unterthan machen, doch auffällig hochgespannt ist, bringt mich zur Vermutung, es sei ursprünglich צריך statt ארץ geschrieben gewesen. Die Verschreibung lag nahe; denn א ähnelt צ, יך dem ץ; zum Ausdruck vgl. Deut. 20, 9.

V. 18[1]. אזכירה wird wohl nicht bedeuten „ich will (ewig) berühmt machen“; solches zu sagen wäre Prahlerei im Munde des Sängers. Der König selbst kann und soll seinem Namen Ruhm verschaffen; daher ist entweder א' als Imperativ Hiphil

mit präfigiertem א statt ה zu nehmen[1], oder man schreibe הַזְכִּירָה „mache berühmt!“ Am nächsten kommt dieser Auffassung Peš. mit ihrem „es werde berühmt gemacht“; μνησθήσονται von LXX, das Duhm vorzieht, zwänge zu weitergehender Veränderung. V. 18[2] ist um wenigstens eine Hebung zu lang; so streiche ich das nach kurz vorhergehendem דור ודור höchst überflüssige לעולם ועד, wodurch auch der letzte Reim gewonnen wird.

Somit dürfte die Annahme, daſs in Ps. 45 ein vollständig durchgereimtes Gedicht vorliege, ihrer Begründung nicht entbehren. Sie wird um so glaubhafter, als der Psalter in nächster Nähe dieses Liedes noch ein weiteres mit der gleichen Reimeigentümlichkeit aufweist: es ist der dreihebige Ps. 54, allerdings eher ein Fragment als ein Liedganzes, dem ich in Hinsicht auf die Reime und die überlieferten Selaangaben folgende Urform zuschreiben möchte:

Str. I. אלהים בשמך הושיעני | ובגבורתך תדינני :
אלהים שמע תפלתי | האזינה לאמרי־פי :
כי זרים קמו עלי | ועריצים בקשו נפשי :

Str. II. הנה אלהים עזר לי | אדני בסמכי נפשי :
ישוב הרע לשררי | באמתך הצמיתם אלי :
כי מכל־צרה הצילני | ובאיבי ראתה עיני :

Dieses anspruchslose Gedicht wird vielleicht bezüglich seiner Reime nicht überall anerkannt werden, da sie durchweg nur Flexionsreime sind, und auch die Verbindung von männlichen mit pseudoweiblichen Reimen manchen auf den ersten Blick befremden kann. Doch keines dieser Bedenken trifft bei einem dritten Produkte der biblischen Muse zu, das mit so vielem andern Überraschenden kürzlich aus den Fragmenten des hebräischen Ecclesiasticus der Wissenschaft neu gewonnen ist: es ist das Proömium zum Abschnitte „Preis der Altväter“ (Eccl. 44, 1—14). Diese Komposition, die in Doppelstichen von je drei Hebungen verläuft, läſst sowohl

[1] Vgl. אשכים, אגאלתי.

jeden Langvers, als auch mit vielleicht nur einer Ausnahme (V. 1^1) jeden Stichos **auf** ־ם ausklingen, welcher Buchstabe bald Suffix bald Wortauslaut darstellt. Mit Voraufnahme der bald zu besprechenden nötigen Emendationen lese ich diesen Abschnitt folgenderweise:

1 אהללה נא אנשי חסד | אבותינו בדורותם:
2 רב כָבוד עליון חָלַק להם | וגדלו מימות עולם:
3 רודי ארץ במלכותם | ואנשי שם בגבורתם:
4^3 יועצים בתבונתם | וחוזי כל בנבואתם:
4 שרי גוי במזמתם | ורוזנים במחקרותם:
4^3 חכמי שיח במספרתם | ומושלים במשמרותם:
6 אנשי חיל וסמוכי כחם | ושוקטים על מכונתם:
7 כל אלה נכבדו בדורם | ומימיהם תפארתם:
8 יש מהם הנוחו שם | להשתעות בתהלתם:
11 עם זרעם נאמן טובם | ונחלתם לבני בניהם:
13 עד עולם יעמד זכרם | וצדקתם ל[א תֵעָלֵם]:
14 [פגריהם נאספו בשלום | ושמם יחיה לעולם]:

Die Hauptveränderungen, die der überlieferte Text dieses Gedichtes nötig hat, bestehen in der Ausscheidung verschiedener Distichen, nämlich 5, 9^{1-2}, 9^{3-4}, 10, 16. Das Recht dazu stützt sich besonders auf Forderungen der Strophik, die mit denen des Reims fast genau übereinstimmen; sodann kommen noch andere Momente diesen zu Hilfe. Wie ich in der Orient. Litteraturzeitung II, Nr. 7, S. 213—217 [1] auseinandergesetzt habe, gliedern sich die Laudes Patrum in 17 strophenartige Abschnitte von je 12 Distichen. Der Beweis für die Zwölfzahl der Distichen im einleitenden Abschnitte konnte für gewagt gelten, da der hebräische Text nicht weniger als 5 Distichen mehr enthält, als mein Ansatz forderte. Ohne noch die Reime ins Auge gefafst zu haben, strich ich blofs auf die Autorität der Peschitto hin V. 3^{1-2}, 3^3, 4^1, 9^{3-4} und das

[1] Ich komme auf diesen Gegenstand in der Revue Biblique, 1901, Januarheft, zurück, ohne mich aber anders als in Kleinigkeiten korrigieren zu müssen.

von Henoch handelnde Distichon (bezw. vielleicht Tristichon); endlich bezeichnete ich noch den Anfangsvers als aufserhalb des Strophengefüges stehend. Jetzt nun glaube ich schon mit Rücksicht auf die Reime mindestens 4 Distichen, die reimlos überliefert sind, für unecht erklären zu müssen. Zunächst ist es der Henochvers, der nach jeder Richtung hin Zeichen späteren Ursprunges an sich trägt. Weiter verläuft V. 5 reimlos: חוקרי מזמור על חוק | נושאי משל בכתב; ich halte ihn für unecht, obgleich sich zur Not mit Anlehnung an Lat. (in peritia sua requirentes modos musicos et narrantes carmina scripturarum), für V. 5[1] auch an LXX (ἐκζητοῦντες μέλη μουσικῶν) und Peš. (ʿal ʾidai qitâre weqennâre) Reime auf ָם in die Stichenschlüsse bringen liefsen. Endlich und vor allem ist der Passus V. 9[1–4], 10[1–2], der bis auf V. 9[4] reimlos verläuft, der Unechtheit verdächtig; er lautet:

ויש מהם אשר אין לא זכר | וישבתו כאשר שׁבתי:
כאשר לא היו היו | ובניהם מאחריהם:
ואולם אלה אנשי חסד | ותקותם לא [תשב?]ת:

Gegen V. 9[3–4] spricht schon sein Fehlen in Peš; ich erhebe aber gegen die ganze schwerfällige Satzgruppe die Vermutung, sie sei später von einem verskundigen Leser an V. 8 angehängt worden. An den Gedanken: „Manche von den Vätern hinterliefsen einen solchen Ruhm, dafs man über sie erzählt in Lobliedern“, fügt sich nur scheinbar gut das Weitere an: „Andere von ihnen haben kein Gedächtnis hinterlassen, sondern wie sie ruhen, so ruhen sie; sie sind, wie wenn sie nicht gewesen wären und ebenso ihre Söhne nach ihnen; und doch waren auch sie fromme Männer, deren Hoffnung nicht [vergeblich?] war“. Denn greift man auf V. 7 zurück, so erscheinen die Altväter sämtlich als Männer, die zu ihren Lebzeiten und nach ihren Tagen berühmt waren; und auch V. 11: „Ihr Glück bleibt bei ihren Nachkommen und ihr Erbe bei ihren Kindeskindern“, hat nur dann einen rechten Sinn, wenn man ihn auf alle Vorväter, d. h. auf die in V. 7—8 bezeichneten

bezieht und nicht auf die ruhmlos Dahingeschiedenen. So rechtfertigt ebensosehr der Inhalt wie die reimlose Form die Verwerfung von V. 9^{1-4}—10^{1-2}. Von der Echtheit des am Rande von Hebr. überlieferten reimlosen V. 15 חכמתם תשנה עדה | ותהלתם יספר קהל kann insofern keine Rede sein, als es nur die Wiederholung von Kap. 39, 10 ist; und der in Hebr. übergangene V. 12 von Graec. wird bloſse Variante zu V. 11 sein.

Von kleineren Emendationen scheinen mir folgende nötig zu sein:

V. 2[1]. Hier giebt einen kräftigen Sinn die Verbindung des in Peš. übersetzten und am Rande von Hebr. erhaltenen להם mit dem in Graec. übersetzten und in Hebr. stehenden עליון: „Eine Fülle von Ehre teilte ihnen der Höchste zu“; damit gewinnt der Stichos auch seinen Reim.

V. 3[3]. Ich lese nach Graec. und der hebräischen Randlesart יועצים statt הי״.

V. 4[1]. Nach Graec. und Lat. ziehe ich גוי dem גוים von Hebr. vor, das den Vers vierhebig machen würde.

V. 6[1]. סומך heiſst in der Bibel nur „stützend“; nimmt man aber hier ausnahmsweise die Bedeutung „sich stützend“ für möglich an, so bleibt das davon abhängige כח bedenklich: nach Ps. 88, 8 und Ez. 24, 2 sollte אל oder על diesem vorhergehen. Wie aber 46, 13[1] אהוב für אוהב zu lesen ist, so ersetze ich auch hier das aktive Partizip durch das passive, vgl. auch Graec.: κεχορηγημένοι. Die Lesung כחם statt כח wage ich auf die Reimforderung hin.

V. 7[1]. Die Metrik erheischt Verlängerung des Stichos, wozu sich sehr gut die Randlesart נכבדו darbietet, die auch Graec. und Peš. lasen; ebenfalls aus metrischen Gründen ziehe ich die Textlesart וּמִיָּמֵיהֶם (wohl nicht וּמִימֵיהֶם vokalisiert) der Randlesart בימיהם vor.

V. 8[2]. Wie Smend lese ich gemäſs Graec. und Peš. להשתעות בתהלתם.

V. 13[2]. Im Hinblick auf die Reimnotwendigkeit und die

Übersetzungen (ἐξαλειφθήσεται, nette'e 'latuit') fülle ich die Textlücke mit einer Form von $\sqrt{\text{עלם}}$ aus.

V. 14 $^{1-2}$. Bis auf versschliefsendes ודור ist hier alles unsicher; aber gerade dieses ודור[לדור] dürfte ein Verschreiben für das gutreimende לעולם darstellen, das durch den Hinblick auf die gleichen Worte im Henochverse entstanden sein dürfte.

Aufser Ps. 45 und 54 und Eccl. 44, 1—14 habe ich durchgereimte längere Gedichte in der Bibel bisher nicht gefunden. Doch wage ich die Vermutung, dafs, wenn irgendwo, so bei dem Siraziden noch mehreres in diese Verstechnik Einschlagendes vorhanden gewesen sein werde. Denn nach dem, was aus den hebräischen Fragmenten seines Werkes über seine Verskunst herauszulesen ist, erscheint diese als eine Art Zwischenglied zwischen der altbiblischen und synagogalen Poesie. Räumt letztere dem Endreime eine herrschende Rolle ein, so erhebt er schon beim Siraziden sich zu so häufiger Verwendung, wie in keinem andern biblischen Buche. Langverse, deren Stichen aufeinander reimen, begegnen uns bei ihm auf Schritt und Tritt (vgl. 3, 10. 12. 13. 15; 4, 6. 21. 22. 29. 30; 5, 1 $^{2-4}$. 4 $^{3-4}$. 6 $^{3-4}$. 10. 12; 6, 2. 7. 11. 17 $^{3-4}$ u. s. w.); bei Verskomplexen, die in längeren Ausführungen Sinneinheiten darstellen, dient nicht selten der Reim als äufsere Verknüpfung (vgl. 13, 4. 5(?). 6—7; 13, 23 $^{1-4}$; 16, 7—10; 39, 17 $^{3-20}$, 39, 27—29; 43, 28—29). Auf der Grenze von Gedichtteil und Gedichtganzem stehend[1] hat endlich Kap. 36, 12—17[2] in 6 Distichen zehnmal den gleichen Reim ךָ, den man auf Forderungen der Metrik und Textkritik hin wohl noch zweimal (in V. 12 ^{2} und 16 ^{2}) einsetzen darf, so dafs das ganze Stück folgendermafsen lauten würde:

רחם על עם נקרא בשמך | ישראל כיניתה [2] בכורך:

[1] Graec. trennt das in Hebr. und Syr. einheitliche Gebet cap. 36, 1—17 ^{4} in zwei Teile, wovon der zweite, die Verse 12—17 ^{4}, entfernt vom ersten (= cap. 34) in cap. 36 eingeschachtelt ist.

[2] Umstellung der zwei letzten Worte mit Suffixanfügung nach Peš.

רחם ′על קר′ית קד′שֶׁך | ירוש′לם מ′כון [1] שב′תֶך :
מ′לא צי′ון את הו′דֶך | ו′מִכבודך את היכ′לֶך :
תן ע′דות למ′ראש מע′שֶׂיך | וה′קם חזון [2] בש′מֶך :
תן ′את פע′לת קו′יֶך | ונבי′איך יא′מינו [3] ′בָך :
תשמ′ע תפ′לת עב′דֶיך | [4] כבָ′רֵך אה′רן על ע′מֶך :

---

[1] Statt שבתיך.

[2] דבר ist nach Graec. und der Metrik auszuscheiden.

[3] Da eine Hebung fehlt, setze ich בך ein.

[4] Mit כרצונך (Hebr.) würde der Metrik Genüge gethan, wenn man das Suffix ךָ läse. Liest man es, wie sonst meistens, ךֶ so muss der Vers verlängert werden, und hierzu bietet Gr. mit dem Text κατὰ τὴν εὐλογίαν Ἀαρὼν eine gute Handhabe.

V.

DAVIDS TOTENKLAGE AUF SAUL UND JONATHAN

(2 Sam. 1, 19—27).

VON

J. K. ZENNER S. J.
Valkenburg, Limburg, Holland.

Nachdem ich schon im Jahre 1896 im Anschlufs an meine „Chorgesänge“ mich eingehend mit diesem interessanten Liede beschäftigt hatte, fafste ich im folgenden Jahre meine Resultate in einer autographierten, zunächst für den Gebrauch meiner Zuhörer bestimmten Übersetzung zusammen. Von einer Veröffentlichung wurde damals noch Abstand genommen. Eine ganz intakte Chorgesangstruktur liefs sich nicht nachweisen. Die nicht gerade bedeutenden Modifikationen, die nötig schienen, damit der Aufbau tadellos sei, pafsten zwar sehr zu der Eigenart des vorliegenden Liedes als Totenklage, stimmten aber weniger zu der ganz strengen Gesetzmäfsigkeit der übrigen Chorlieder. So legte ich die Arbeit zurück, um in der Zwischenzeit sie wieder und wieder zu prüfen und unterdessen dem Publikum Zeit zu lassen, zunächst die strenge Chorgesangstruktur ungestört aufzufassen.

Nachdem aber zu Schlufs des vorigen Jahres Herr Prof. Dr. Peters in seinen anregenden, gelehrten Beiträgen zur Text- und Litterarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel[1] dieselbe Frage behandelt und dem Publikum seine Lösung zugänglich gemacht hat, schien es mir Zeit, die zurückgelegte Arbeit noch einmal zu revidieren und der Öffentlichkeit zu übergeben.

1. Der Anfang und Umfang des Liedes.

Dem Text, der bis in die neueste Zeit als der eigentliche Liedestext gegolten hat (2 Sam. 1, 19—27), geht eine Zeile voraus, die, wie sie vorliegt, nicht übersetzt werden kann; mich erinnert dieselbe an die vielfach nicht übersetzbaren

[1] Freiburg im Breisgau (Herder).

Psalmenüberschriften. Einen Teil dieser Zeile hat Klostermann durch eine geistreiche Emendation zum eigentlichen Anfang des Klageliedes gemacht:

Vernimm, o Juda, Grausames,
19 Und trage Leid, o Israel![1]

Oder nach Peters, der im wesentlichen Klostermann folgt:

Merke, Juda, auf harte Kunde,[2]
19 Horche auf, Israel!

Da es mir erwiesen gilt, dafs viele Gedichte des Alten Testamentes in ihrem Aufbau strengen Regeln und Gesetzmäfsigkeiten unterworfen sind, so dafs ein Plus und Minus leicht erkannt werden kann, würde ich einen methodischen Fehler begehen, wenn ich von vornherein auf diese Erweiterung des Liedumfanges einginge. Zunächst ist das Lied in seinem überlieferten Umfange zu erforschen und zu prüfen. Es beginnt also mit V. 19.

2. Die erste Strophe.

Gleich das erste Wort bietet grofse Schwierigkeiten. Ists ein Substantiv? Ists ein Verbum? Nach der Gestalt, die es im jetzigen hebräischen Text hat, liegt ersteres näher. Bedeutet es „Gazelle“ oder „Zier“? „Die Gazelle, o Israel, ist auf deinen Höhen erschlagen.“ Sonderbarer Anfang, dessen Sonderbarkeit weder die kluge Vermutung, „Gazelle“ sei Jonathans Spitzname im Heere gewesen, noch Ewalds Anweisung, wie man sich die Gazelle zu denken habe, erträglich macht[3]. Es bleibt uns noch die „Zier“: „Die Zier, o Israel, liegt auf deinen Höhen erschlagen.“ „Saul and Jonathan, the two heroes who formed the crown and glory of the nation are called its *beauty*. The expression is a little singular“ (*Driver,* Notes on the books of Samuel S. 181). Die

---

[1] בְּנֵי יהודה קָשׁוֹת הֲעָצְבִי ישראל

[2] בְּנֵי יהודה קְשֹׁת הֲצִבִי ישראל

[3] „Man mufs dabei an eine grofse, stolze Art von Gazellen oder Antilopen denken, nicht an die kleinere Art. Das Tier ist eben so schön und stolz als selten und schwer zu fangen bei seiner Schnelligkeit.“ (Ewald, Die poet. Bücher des A. B. I, 108.)

letzte Bemerkung ist besonders zutreffend. Da sonst nirgends צבי in Beziehung auf Personen gebraucht wird, dürfte es der Wahrheit näher kommen, wenn wir a *little* streichen und *very* dafür setzen.

Als Verbum geben das Wort die alten Übersetzungen: LXX στήλωσον (Aqu. und Luc.: ἀκρίβασαι), Vet. lat.: *Considera*, Israel, pro his qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati[1]. Auch Targ. liest eine Verbalform. Sind die alten Übersetzungen im Rechte — es spricht für sie nicht nur ihr Alter, sondern auch die Unmöglichkeit, mit dem Substantivum zu einem befriedigenden Gedanken zu kommen — so liegt eine Korruption des hebräischen Textes vor und es gilt zunächst, die alte Textform aufzuspüren. Capellus (Critic. sacra) vermutet הַצְפִּי (*Hiph.* von צפה, was sonst nicht vorkommt), Klostermann הֶעָצְבִי, Peters הַצְּבִי (= הַצִּיבִי). Mir scheint, הצבי soll der Imperativ Hiph. von צבא sein. Regelmäſsig müſste er lauten הַצְבֵּא; aber bei den Verben ל״א kommen mehrere Beispiele vor, wo das am Wortende absterbende א auf den vorhergehenden Vokal so einwirkt, daſs ĭ zu ī wird. So wird Is. 43, 8 הוֹצִיא von Koenig als Imperativ erklärt, und zu הָבִיא hat Koenig mit Recht keinen Zweifel, daſs הָבִיא beabsichtigt war; ähnliche Erscheinungen zeigen sich beim Jussiv. Hiph. der Verba ל״א (z. B. וַיָּבִיא Neh. 8, 2). Vgl. Koenig, Histor.-krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache I, 626, 635. — Damit hätten wir die Form הַצְבִיא. Weiter ist nun das nicht mehr gesprochene א am Wortende vollends ausgefallen wie in וַיָּבוֹ 1 Kön. 12, 12, הֶחֱטִי 2 Kön. 13, 6, הַחֲטִי Jer. 32, 35, יַשִּׁי Ps. 55, 16, יָנִי Ps. 141, 5, אָבִי 1 Kön. 21, 19, Mich. 1, 15.

Das Subjekt „Israel“ ist hier als masc. konstruiert, weil die Bewohner des Landes gemeint sind, wie der nächste Vers durch den Plural der männlichen Verbalform beweist.

---

[1] Unsere offizielle Vulgata-Ausgabe bietet an erster Stelle diese alte Übersetzung; „Inclyti Israel super montes tuos interfecti sunt“; was sich daran anschlieſst, ist eine zweite Übersetzung derselben Worte. (Vercellone, Variae lectiones II, xi u. 319 ff.)

צָבָא dienen wird sowohl in politischem als religiösem Sinne vom Kriegsdienst und von Kultushandlungen gesagt. Das Hiphil bedeutet dem entsprechend: zum Dienst in dem einen oder andern Sinne veranlassen, aufbieten. So findet sich z. B. 4 Kön. 25, 19 הַמַּצְבִּא von dem Feldobersten Saphan, „der die Landbevölkerung zum Kriegsdienst aufbot“. Die Totenklage ist „eine durch das Herkommen geregelte religiöse Handlung“; dazu die Einladung, das Aufgebot zu erlassen, wird Israel in dem ersten Worte von Davids Totenklage aufgefordert.

„Ordne (Trauer)dienst an, o Israel!“

LXX (und Vet. lat.) fährt weiter ὑπὲρ τῶν τεθνηκότων ἐπὶ τὰ ὕψη σου τραυματιῶν. „Zweifellos“ soll in diesem griechischen Texte eine Dublette stecken, ὑπὲρ τῶν τεθνηκότων = על־מתיך (so!) und ἐπὶ τὰ ὕψη σου = על־במותיך. Mir ist es zweifellos, daſs der griechische Text das Original unverkürzt wiedergiebt, welches lautete

הצבי ישראל על־המתים על־במותיך חללים׃

Ordne (Trauer)dienst an, o Israel, für die Toten,
die auf deinen Höhen erschlagen liegen.

חלל im jetzigen hebräischen Texte wird infolge des vermeintlichen Substantivs הצבי hineinkorrigiert worden sein.

Prinzipiell besteht kein Hindernis, den folgenden Stichus „Wie sind die Helden gefallen!“ mit den beiden vorhergehenden einen Vers bilden zu lassen; inhaltlich scheint mir wahrscheinlicher, daſs dieser Stichus das Responsorium des Liedes ist, womit der Chor das Solo des Vorsängers ablöst[1].

Das Aufgebot zur Totenfeier geschieht durch Boten, die über das Land hin ausgesandt werden. Der erste Vers, richtig verstanden, weckt diese Vorstellung in der Phantasie des Hörers oder Lesers und bereitet so auf den zweiten und dritten Vers vor. Bei der Überbringung jener Einladung soll man das Philisterland meiden, wo die Botschaft nur Freude und Jubel bereiten würde. Dieser Jubel ist ein indirektes Zeug-

[1] Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie XX (1896), 382, Anm. 2.

nis für die Gröfse und Bedeutung des Ereignisses, eine Anerkennung für Sauls und Jonathans Tüchtigkeit, für Israel aber ein neues Motiv zur Trauer und Klage.

Die ganze erste Strophe lautet also:

Entbiete zur Trauerfeier, o Israel, wegen der Toten,
die auf deinen Höhen erschlagen sind.
[℞: Wie sind die Helden gefallen!]
Meldet es nicht in Gath,
verkündet es nicht in Askalons Strafsen,
Damit nicht die Philistäerinnen sich freuen,
nicht frohlocken der Unbeschnittenen Töchter.

Philistäerinnen und Töchter der Unbeschnittenen — weil bei Siegesfesten wie Totenklagen gerade die Frauen durch Tanz und Gesang hervorragend beteiligt waren.

3. Die zweite Strophe.

Zunächst stofsen wir hier wieder auf eine grammatisch bedenkliche Wendung הרי בגלבע, wo man הרי הגלבע oder הרים בגלבע erwarten sollte. (Vgl. Koenig, Hist.-komparative Syntax § 336 w.) Driver[1] findet eine besondere Schönheit in dem Ausdruck: „A fusion of two constructions הרים בגלבע and הרי גלבע combining the greater definiteness of the former with the superior compactness and elegancy of the latter." Mir scheint, trotz des von Koenig sorgfältig gesammelten Materials, Klostermann mit der Annahme einer Textkorruption eher recht zu haben. Er bemerkt: „Schreibe חֳרְבִי גלבע wie Jes. 44, 27 ein unfruchtbar, des Grüns entkleidet werden, als fluchartige Entstellung des Berges wie Jes. 42, 15; die Stätte des Unglücks wird gewissermafsen verantwortlich für das nefandum, das sie auf sich hat geschehen lassen, ohne sich zu empören (Am. 8, 8), und soll deshalb das Aussehen eines Verwünschten erhalten." Da jedoch גלבע als Maskulinum anzusetzen ist (Zeitschr. für alttest. Wissenschaft 1896, S. 61) und gewöhnlich den Artikel hat, wird zu schreiben sein חרב הגלבע. Zu Anfang der nächsten

[1] A. a. O. S. 182.

Zeile stand in der ursprünglichen, nach Versen geteilten Ordnung des Textes das Wort הרי, worauf wir gleich kommen werden. Dadurch erklärt sich die Verschreibung um so leichter. Die Fortsetzung des Verses schliefst sich aufs engste an den durch Emendation gewonnenen Gedanken an. Aber auch hier ist der massoretische Text nicht intakt. LXX und Targum enthalten noch das Verbum, das dem Hebräischen verloren gegangen ist: μὴ καταβῇ (καταβάτω) und לא ייחות, also hebräisch: אַל יֵרֵד. Nachdem durch Verlust des Verbums die Negation vor טל getreten war, wurde sie vor dem parallelen מטר wiederholt und scheint dann auch in die LXX eingedrungen zu sein. Luk.: μὴ πέσοι μήτε ... μήτε stimmt mit dem hebräischen Texte, wie wir ihn voraussetzen, insofern μήτε ... μήτε nur das voraufgehende μὴ wieder aufnehmen. Der Urtext lautete wahrscheinlich einfach:

חרב הגלבע אל־ירד טל ומטר עליכם׃

Targum[1]: טורי גלבע לא יחות עליכון טלא ומטרא׃

Damit ist der erste Vers dieser Strophe dem Gedanken und der Form nach zu Ende. Was im massoretischen Texte noch folgt, als sei es der Abschlufs dieses Verses: „und Felder mit Abgaben", ist der verderbte Anfang des folgenden Verses.

Zu der falschen Abgrenzung der Verse gesellte sich nämlich schon sehr früh Verderbnis der Worte. שְׂדֵי als stat. constr. pl. ist verdächtig; תרומות „is not the technical expression for first-fruits, and the produce generally, not the first-fruits, would naturally be specified. It is difficult, however, to suggest any satisfactory emendation" (Driver). Ein grofses Glück, dafs die Tradition durch Lukian (ὄρη θανάτου), Chrysostomus (IV, 767), Vet. lat. (montes mortis), Ambrosius uns den Weg zeigt und so Aufzählung und Prüfung der gelehrten Besserungsversuche überflüssig macht. Danach ist statt תרומות zu lesen: הרי מות, und ושדי ist zu streichen. Wenn Driver einwendet: „But though this is an expression, which might well have been used by the poet, a *second* vocativ הרי מות

[1] Nach der Londoner Polyglotte.

after הרי בגלבע spoils the rhythm", so ist dieser Einwand, nachdem wir den ersten Ausdruck emendiert und den zweiten einem neuen Verse zugewiesen haben, nunmehr vollständig gegenstandslos. — מגן שאול am Ende der Zeile ist eine Glosse zu dem vorausgehenden מגן גבורים „ein Heldenschild". נגעל verstehe ich mit vielen andern als „besudeln"; näher bestimmt wird der Begriff durch den zweiten Stichus der nächsten Zeile מדם חללום מחלב גבורים; zu dem ersten Stichus des nächsten Verses ist נגעל als Verbum zu ergänzen. Über diese Zusammenziehung der Sätze verweise ich auf Koenig a. a. O. III, § 375 a und darf wohl auch auf Nöldeke, Syr. Gram. § 382 aufmerksam machen. Für נגעל מן besudeln mit kenne ich kein Beispiel, aber es kann auf den instrumentalen Gebrauch von מן (z. B. Gen. 9, 11), ebenso vielleicht auf den Gebrauch von מן in Redensarten wie tränken mit (Ez. 32, 6) verwiesen werden. — Nach Thren. 4, 14 נגאלו בדם wird übrigens mancher vorziehen מ in ב zu emendieren.

Die Worte בלי משיח בשמן nicht gesalbt mit Öl werden gewöhnlich als nähere Bestimmung zu dem vorausgehenden „Schild Sauls" betrachtet, müfsten also, falls dies Glosse ist, auf Heldenschild bezogen werden. Aber 1. ist nichts bekannt über das Salben der Schilde bei den Alten; 2. „ist die Pointe des Ungesalbtseins des Schildes Sauls völlig unklar, ob man nun den Schild zu salben pflegte oder nicht" (Klostermann); 3. würde diese Erklärung im Texte משוח fordern, wie auch Wellhausen emendiert. „Wer zu überlegen versteht, warum משיח mehr ist als משוח (Lagarde, Bild. der Nom. S. 63), begreift, weshalb die alten Erklärer das gesalbt gar nicht auf den Schild, sondern auf Saul bezogen" (Zeitschr. für alttest. Wissenschaft XVIII, 3).

Es ist an dem Texte nichts zu ändern. „Ein nicht mit Öl Gesalbter" ist Periphrase für Jonathan im Gegensatz zu Saul, der so indirekt in der Würde des gesalbten Königs von Israel auftritt. Beachtenswert ist, wie Strophe für Strophe der Gegenstand der Klage deutlicher und bestimmter wird. In der ersten Strophe sind es „Gefallene", die zweite hat für

jeden eine besondere Umschreibung: „Heldenschild“ — Saul, „ein nicht mit Öl Gesalbter“ — Jonathan. Erst die dritte Strophe nennt beider Namen, den Jonathans zuerst im engen Anschlufs an die Periphrase für Jonathan, womit die zweite Strophe schliefst.

Zweite Strophe:

Verdorre, Gelboe, nicht komme Tau
noch Regen über dich.
Ihr Todesgefilde! Denn dort
ward besudelt ein Heldenschild,
Und einer, noch nicht mit Öl gesalbt,
mit dem Blut der Erschlagenen,
mit dem Marke der Männer.

4. Die dritte Strophe.

Im ersten Verse gehört das am Ende stehende ריקם als Ergänzung auch zu dem Verbum des ersten Stichus. Die griechische Übersetzung wird diesem Sachverhalt gerecht, indem sie schreibt:

τόξον Ἰωναθὰν οὐκ ἀπεστράφη κενὸν εἰς τὰ ὀπίσω,
καὶ ῥομφαία Σαοὺλ οὐκ ἀνέκαμψεν κενή.

Driver bemerkt nach Keil: „The figure underlying the passage is that of the arrow drinking the blood of the slain and the sword devouring their flesh“, cf. Deut. 32, 42; Jes. 34, 5 f.; Jer. 46, 10.

Aber an all diesen Stellen ist es Jahve, der die blutige Kriegswaffe führt, Jahve, der nur nach Strafe und Rache verlangt, während die kriegslustigen Helden jener Zeit einen Sieg nicht an letzter Stelle nach der gewonnenen Beute schätzten. Auf reiche Beute ist die Hoffnung und Erwartung der zu Hause weilenden Gattin gespannt (Richt. 5, 29 ff.; Ps. 68, 13), und dafs dies auch bei Saul und Jonathan vorauszusetzen ist, lehrt die nächste Strophe. Die Personifikation von Bogen und Schwert und die unmittelbare Verknüpfung derselben mit der Idee der Kriegsbeute muten uns fremd an, sind dies aber den Zeitgenossen Davids gewifs nicht gewesen. Vgl. שְׁבֻיוֹת חרב Gen. 31, 26 Gefangene des Schwerts = Kriegs-

gefangene; für קשת kenne ich im Hebräischen keinen analogen Ausdruck, wohl aber findet sich ein solcher in einem babylonischen Kontrakt (Strafsmaier, Inschriften von Kambyses Nr. 334). Eine Ägypterin wird dort als Kriegsgefangene bezeichnet durch die Worte: ina ḫubut ḳastišu = von der Beute seines Bogens[1].

Abermals ausdrückliche Nennung der beiden Helden im Beginne des zweiten Verses. Schön bemerkt dazu Chrysostomus: Συνεχῶς αὐτῶν περιστρέφει τὰ ὀνόματα . . . ἐπειδὴ γὰρ τὰ σώματα μὴ παρόντα περιπτύξασθαι οὐκ εἶχε, περιπλέκεται αὐτῶν ταῖς προσηγορίαις, τὴν οἰκείαν ὀδύνην, ὡς οἷόν τε, τούτοις καταπραΰνων καὶ τὸ τῆς συμφορᾶς παραμυθούμενος μέγεθος[2]. Die griechische Übersetzung hat, wie Peters nachweist, mehrere Dubletten (εὐπρεπεῖς = ὡραῖοι, οὐ διακεχωρισμένοι = οὐ διεχωρίσθησαν). „Für die Stichenabteilung ist die Frage ausschlaggebend, ob בחייהם zum Vorhergehenden oder zum Folgenden zu ziehen sei. Gr. zieht es zum Folgenden, M. T. und Vulg. zum Vorhergehenden, während Syr. und Targ. beide Auffassungen zulassen“ (Peters). Mit Recht zieht Peters das fragliche Wort zum Folgenden; aber seine Meinung, dafs damit tristichische Teilung des Verses gegeben sei, kann ich nicht teilen. Ich finde in dem Verse nur zwei Stichen, deren erster vier, deren zweiter drei tontragende Worte zählt. Auch die nächsten vier Worte מנשרים קלו מאריות גברו = sie waren schneller als Adler, stärker als Löwen, oder (Substantivsatz) die da schneller waren als Adler, stärker als Löwen = die Adlerschnellen, die Löwenstarken, scheinen mir nur einen

---

[1] Zeitschrift für ägypt. Sprache u. Alterthumskunde XXIX, 123 (Bruno Meifsner).

[2] Migne P. Gr. 54, 694: „Nomina subinde repetit . . . Quoniam enim absentia illorum corpora non licuit amplecti, nomina illorum complexus est, suum dolorem hisce modis quatenus licuit leniens et calamitatis magnitudinem mitigans.“ — Perles findet es für nötig, „das überflüssige שאול ויונתן zu streichen“ (Wiener Zeitschr. für Kunde des Orientes X, 113). Das Lied würde so um eine hervorragende Schönheit ärmer. Zum Glück ist es nur die Perlessche Metrik, die der Wiederholung der Eigennamen im Wege steht.

Stichus zu bilden. Da nun nie ein einzelner Stichus eintritt, ergiebt sich mit Notwendigkeit der Schlufs, dafs hier ein Stichus fehlt resp. zu ergänzen ist. Meines Erachtens sind es die Worte איך נפלו גבורים im ersten Verse. Sind sie wirklich zu dem ersten Verse beigeschrieben als der eventuell eintretende Refrain, so kann allerdings von einem eigentlichen Fehlen keine Rede sein. Sie fehlten nicht für die alten Sänger, die mit der Technik der Totenklage wohl bekannt waren, scheinen aber zu fehlen für den modernen Leser, der ohne Kenntnis der Technik einen fortlaufenden Text zu lesen erwartet. So lautet die dritte Strophe:

Jonathans Bogen kehrte nicht beutelos zurück,
und Sauls Schwert kam nicht leer heim.
Saul und Jonathan, die Geliebten, die Trefflichen,
blieben im Leben und Tode vereint.
Die Adlerschnellen, die Löwenstarken —
(Wie sind die Helden gefallen!)

5. Die vierte und fünfte Strophe.

Stufenweise hat der Dichter die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf das Heldenpaar gelenkt (Str. 1 u. 2) und dann unter ausdrücklicher, wiederholter Nennung ihres Namens in der zentralen Mittelstrophe ihr Lob gesungen. Die beiden nächsten Strophen steigern den lyrischen Affekt noch weiter, indem der Dichter, seine Darstellung konkreter gestaltend, einem jeden der Helden je eine besondere Strophe widmet. Die nächste gilt Saul. Ein Lob Sauls aus Davids Munde vor einer Zuhörerschaft, die der beiden gegenseitiges Verhältnis nur zu gut kannte, konnte leicht Gefahr laufen, mifsdeutet und mit Hintergedanken glossiert zu werden. In genialer Weise formt David seine Strophe so, dafs sie dies Los nicht zu befürchten hat. Er spricht nicht von sich, er wendet sich an die Töchter Israels, auf deren Dankbarkeit Saul ein unleugbares Recht hat. „Töchter Israels, weinet über Saul!"

Abermals nur ein Stichus. Auch hier scheint mir als Antwort der Israelitinnen der Refrain: „Wie sind die Helden gefallen" zu widerholen zu sein. Im nächsten Verse liegt in

עדנים wohl Textverderbnis vor. Die verschiedenen Emendationsversuche zählt Peters auf. Ich pflichte dem von ihm begründeten Vorschlage, im Anschlufs an Syr. צבעים zu lesen, bei; danach lautet der Vers:

המלבשכם שני עם צבעים המעלה עדי זהב על־לבושכן

Der euch in Purpur und bunte Gewänder kleidete,
der mit Goldschmuck eure Kleider zierte.
Wie sind die Helden gefallen
inmitten des Kampfes!

Es folgt die letzte, die Jonathan-Strophe. Ich übergehe zunächst die Worte: יהונתן על במותיך חלל. Was dann vom Liede noch übrig bleibt, lautet in der Vet. lat. (Ambros. de off. 3, 9):

Doleo in te frater meus Jonatha
speciosus mihi valde.
Ceciderat amor tuus in me
sicut amor mulierum.
Quomodo ceciderunt potentes
et perierunt arma concupiscenda.

Ganz dieselbe Einteilung bietet der Syrer. Verse, Stichen und Strophe stehen hier so klar vor uns, dafs sie nicht zu verkennen sind. Der hebräische Text in entsprechender Abteilung ist unter dem Gesichtspunkte von Vers- und Strophenbau nicht minder schön und untadelig, auch inhaltlich nur wenig verschieden. Besonders beachtenswert ist die Responsion zur parallelen vorhergehenden Strophe. Wo dort Saul steht, finden wir hier Jonathan (im ersten Stichus des ersten Verses); der letzte Vers ist im ersten Stichus gleich, im zweiten nur leicht variiert.

Für נפלאתה unterstellt die Vet. lat. נָפְלָה (ceciderat); mir scheint die Lesart des heutigen Textes eine Mischform aus נפלה und נפלאת (= נִפְלָת von פלה). Dafs die letztere Form die ursprüngliche sei, beweist der Kontext und die Verbindung mit מן.

Das letzte Wort bietet noch eine Schwierigkeit. כלי המלחמה findet sich sehr oft von den einzelnen Stücken der kriegerischen Ausrüstung; daran kann am Schlusse unseres Liedes nicht gedacht werden. Nach dem Zusammenhang mufs in

dem Ausdruck eine bildliche Bezeichnung der Helden liegen, und, um dies auszudrücken, übersetzt man die Rüstzeuge des Streites. Nur die Übersetzung lesend kann man so schon ohne Anstofs über die Stelle hinwegkommen, aber wem aus dem Hebräischen die so häufige konkrete Bedeutung des Ausdrucks geläufig ist, der wird kaum völlig befriedigt sein. Sollte כלי anders zu vokalisieren sein? Doch Theodotion (σκεύη ἐπιθυμητά), Lukian (ebenso), Vet. lat. (arma concupiscenda) weisen uns an, den Fehler im zweiten Worte zu suchen. Danach wäre im Hebräischen כלי המחמד zu lesen. Dafs diese Übersetzer כלי im eigentlichen Sinne fafsten und an verlorene Waffen und Beutestücke dachten, ist mir nicht ausgemacht; jedenfalls mufs der Ausdruck im Kontexte anders gefafst werden. כלי המחמד mufs auch hier metaphorische Bezeichnung der Helden sein. Das tragische Ende dieser Helden wird in den fraglichen Worten metaphorisch als eine Zertrümmerung kostbarer Gefäfse geschildert.

Ps. 31, 10 ff. klagt der Psalmist:

10 Erbarme dich meiner, Jahwe, denn mir ist angst,
mein Auge erblindet vor Kummer.
11 Meine Seele und mein Leib schwinden dahin in Gram,
mein Leben und meine Jahre in Seufzen.
Es wankt meine Kraft vor Elend
und meine Gebeine verfallen. [12] Ob all meiner Dränger . . .
13 Vergessen bin ich wie ein Toter, aus dem Sinne,
ich gleiche einem Gefäfse der Zertrümmerung. (כלי אֹבֵד)
14 Indem sie zusammen wider mich ratschlagen,
sinnen sie darauf, mir das Leben zu nehmen.

Hier haben wir genau dieselben Worte wie im letzten Verse von Davids Klage. Vgl. noch Lament. 4, 2:

Die edlen Söhne Sions, wie feines Gold geschätzt,
Wie wurden sie irdenen Krügen gleich geachtet,
dem Werk aus Töpfers Hand.

So wage ich auch diese zu übersetzen:

Wie sind die Helden gefallen,
und wurden zertrümmert die kostbaren Gefäfse.

Ich sage wurden zertrümmert, obwohl das Hebräische den allgemeineren abgeblafsten Begriff gingen zu Grunde

bietet, weil es mir nötig scheint, durch den dieser speziellen Sphäre entlehnten Begriff den Leser auf das ihm weniger geläufige Bild vorzubereiten, was für David der stehende Sprachgebrauch überflüssig machte. Die letzte Strophe lautet also:

> Mir ist wehe um dich, mein Bruder Jonathan,
> Du warst mir hold gar sehr.
> Höher ging mir deine Liebe
> als Frauenliebe.
> Wie sind die Helden gefallen
> und wurden zertrümmert die kostbaren Gefäfse.

Und nun noch ein Wort über die vorhin übergangenen vier Worte יהונתן על במותיך חלל.

Vet. lat. und Syr. ziehen dieselben zur vorausgehenden Saulstrophe. Dagegen

1. Die Scheidung der zwei letzten Strophen nach dem Inhalt.

2. Die Responsion des letzten Verses der vierten zu dem letzten Verse der fünften Strophe würde so gestört.

3. Die Worte selbst sind sehr befremdlich: „Jonathan auf deinen Höhen erschlagen". — Mag man deinen auf Gelboe oder auf Israel beziehen, jedenfalls mufs man in diesem Worte eine Anrede des betreffenden Gegenstandes annehmen, eine Anrede, durch die der Dichter die Anrede an den teuern Freund unterbricht, die im gewöhnlichen Leben ungehörig, und deren man den Dichter nicht fähig halten darf. Mir scheinen die Worte eine Glosse zu sein, die in zwei Stadien geworden ist. Erst stand am Rande יהונתן, um auf den Inhalt der letzten Strophe hinzuweisen, dann wurde das Wort in den Text gezogen und unter Hinzufügung des zweiten Stichus vom ersten Verse der ersten Strophe zu einem Stichus gemacht, der kaum einen Sinn hat und den architektonischen Aufbau der beiden Strophen entstellt. Das letztere Moment hält mich ab, den verschiedenen zum Teil recht geistreichen Emendationen, die vorgeschlagen wurden, beizupflichten. Dagegen sind alle diese Versuche wenigstens als Eingeständnisse der Sinnlosigkeit des Zusatzes immerhin von Belang.

6. Über den Vers der Totenklage Davids.

Peters schreibt: „Bemerkenswert ist, daſs keineswegs der Buddesche Klagevers in unserem Liede erscheint, ebensowenig wie in dem Klageliedfragment in 2 Sam. 3, 33 ff. Daraus wird vielleicht der Schluſs gezogen werden dürfen, daſs dieser Klagevers jüngeren Ursprunges ist.“ Von Klageliedern ausgehend erkannte Budde im Alten Testamente einen eigenen Vers, den er wegen seines Vorkommens in solchen Liedern Qina-Vers nannte. Andere nennen ihn Langvers; dabei ist fälschlich unterstellt, daſs der gewöhnliche Stichus ein Vers sei. Auch die Bezeichnung Qina-Vers, deren ich mich öfters bedient habe, ist nur in dem Sinne einer denominatio a potiore richtig, denn derselbe Vers findet sich auch in freudigen, hochfestlichen lyrischen Ergüssen, wie in solchen, in denen weder Freude noch Trauer vorwaltet. Zutreffender wäre die Bezeichnung ungleichstichischer Vers. So findet sich sehr häufig das Verhältnis, daſs der erste Stichus drei betonte Worte hat, der zweite nur zwei, oder der erste hat vier, der zweite drei u. s. w. Dabei zählen durch Maqqef verbundene Worte nur als ein Wort. In dem hebräischen Text, wie er am Ende abgedruckt ist, habe ich Maqqef Zeile 4b nach ואל ausgelassen, weil hier das אל unter Ellipse des zugehörigen Verbums wohl nicht unbetont bleiben konnte, in Zeile 7 habe ich es nach לא gesetzt, ebenso Zeile 11b nach על. Ich gebe nun in Zahlen die Verhältnisse der Stichen an:

1	3 : 2	7	4 : 4	13	4 : 3
2	3 : 2	8	4 : 3	14	3 : 2
3	3 : 3	9	4 : 3	15	3 : 3
4	4 : 3	10	4 : 3		
5	4 : 3	11	3 : 4		
6	3 : 2 : 2	12	3 : 2		

Zeile 2 setzt man gewöhnlich so an, daſs das Verhältnis 2 : 3 ist:

אל־תגידו בגת ואל־תבשרו בחוצות אשקלון

In zwei so parallelen Gliedern fällt die ungleiche Ausgestaltung der Ortsbestimmung auf. Einmal nur ב mit dem

Namen der Stadt, an zweiter Stelle aber בחוצות vor dem Namen der Stadt. Warum nicht beidemal ein Substantivum vor dem Eigennamen oder beidemal das einfache ב? Wenn der Dichter einen Qina-Vers wollte, ist diese ungleiche Behandlung notwendig. Beidemal ein Substantiv, würde den ersten Stichus zu lang machen, beidemal einfach ב, ergäbe für den zweiten Stichus nur ein Wort. Ich nehme an, der Qina-Vers sei beabsichtigt und die Teilung, die unten im Text gegeben ist.

In Zeile 3 ist das Verhältnis 3 : 3 aus dem Umstand zu erklären, daſs hier der Schluſsvers einer Strophe vorliegt, wo oft der letzte Stichus erweitert ist. In den Lamentationen liegt wiederholt der gleiche Fall vor; neuere Erklärer, welche diesen Umstand übersahen, haben sich da mitunter ganz überflüssige Mühe im Emendieren gegeben. Dasselbe gilt von Zeile 15, obwohl dort leicht durch ein Maqqef zwischen dem zweiten und dritten Worte das Verhältnis 3 : 2 sich herstellen lieſse. Der Schluſsvers der zweiten Strophe ist ein Tristichon. Alle andern Verse sind echte ungleichstichische Verse (Qina-Verse) mit Ausnahme von Zeile 7 (4 : 4) und Zeile 11 (3 : 4).

Zeile 7 würde durchaus dasselbe sagen, was sie jetzt sagt, wenn der Dichter geschrieben hätte:

קשת יהונתן לא־נשוג אחור וחרב שאול ריקם

Es wäre dann nicht bloſs ריקם, sondern auch das Verbum לא נשוג beiden Sätzen gemeinsam:

„Jonathans Bogen kehrte nicht (ohne Erfolg) zurück,
noch Sauls Schwert ohne Beute.“

Die Beziehung des ריקם auf beide Sätze wäre so sogar leichter, als wenn es sich an ein eigenes Verbum des zweiten Stichus anschlieſst.

Ganz ähnlich steht es um Zeile 11. Der Vers bleibt inhaltlich ganz derselbe, wenn man läse:

המלבשכם שני עם־צבעים וזהב על־לבושכן

„Der euch kleidete in Purpur und bunte Gewänder
und in Gold auf euren Kleidern.“

Die Beziehung von זהב auf המלבשכם wäre ein Zeugma, was einen Prosaiker veranlassen konnte, den Vers zur heutigen

Form zu verdeutlichen. In beiden Fällen hätten wir weniger Worte, gröfsere Prägnanz des Ausdrucks, gleichen Sinn. Ich begnüge mich, diese Möglichkeiten als Möglichkeiten zu erwähnen. Mit welchem Rechte sie in den Text aufzunehmen wären, darüber kann nur der ein vernünftiges Urteil haben, der recht viele Texte des Alten Testamentes unter dem Gesichtspunkt der Versbildung sorgsam untersucht hat, was leider heutzutage bei wenig Sterblichen der Fall ist. Jedenfalls mufs ich die These ablehnen, der Klagevers finde sich nicht in unserem Stücke. Er ist vorherrschend, wenn nicht ausschliefslich, zur Anwendung gekommen.

7. Zur Strophenbildung.

Je drei Verse bilden dem Gedanken nach eine Strophe. Die nächste Parallele dazu liefern Kap. 1—3 der Klagelieder. Auch bei der homerischen Totenklage auf Hektor (Il. 24, 745 ff.) scheinen eine Anzahl dreiversiger Strophen noch durchzuschimmern (vgl. R. Westphal, Prolegomena zu Äschylos' Tragödien S. 14 ff. Die reiche Litteratur zu der Frage bei Ameis-Hentze, Anhang zu Homers Ilias 8. Heft S. 137 f.). Die ganze Streitfrage würde in ein neues Licht gerückt, wenn es gelänge, bei den Semiten noch mehr Beispiele derselben Form nachzuweisen [1].

8. Der Aufbau des Ganzen.

Die Totenklage Davids in ihrem überlieferten Umfang — ohne die auf Emendation beruhende Erweiterung zu Anfang — ist in fünf gleiche Strophen geteilt, deren mittlere inhaltlich zentrale Bedeutung hat. Also Fünfteiligkeit wie bei der Chorgesangstruktur. Auch bei den Griechen war der eigentliche Nomos in fünf Teile gegliedert, das Hauptthema stand jedesmal in der Mitte als ὀμφαλός. „Die Fünfteiligkeit des Nomos ist offenbar eine feste typische Form; sie hält sich bis in die alexandrinische Zeit . . ." (vgl. R. Westphal a. a. O. S. 69 ff.).

---

[1] Die dreimalige ausdrückliche Nennung der Namen Saul und Jonathan erinnert an Odyssee IX, 65 τρὶς ἕκαστον αὖσαι. Vgl. Archiv für lat. Lexicographie XI, 151.

Zum Schlusse gebe ich das Lied im emendierten Texte und Übersetzung.

שמואל ב יט — כז:

Schema: 3 : 3 — 3 — 3 : 3.

2 Sam.

19 הַצְּבִי ישראל על־המתים — על־במותיך חללים: [איךְ נפלו גבורים:]

20 אל־תגידו בגת ואל־תבשרו — בחוצות אשקלון:
פן־תשמחנה בנות פלשתים — פן־תעלזנה בנות הערלים:

21 חרב הגלבוע אל־ירד טל — ואל מטר עליכם:
הרי מות כי שם — נגעל מגן גבורים:
(ו)בלי משיח בשמן | 22 מדם חללים | מחלב גבורים:

קשת יהונתן לא־נשוג אחור — וחרב שאול [לא־תשוב] ריקם:
23 שאול ויהונתן הנאהבים והנעימים — בחייהם ובמותם לא־נפרדו:
מנשרים קלו מאריות גברו — (איך נפלו גבורים:)

24 בנות ישראל אל־שאול בכינה — (איך נפלו גבורים:)
המלבשכם שני עם צבעים — [המְעלה עדי] זהב על־לבושכן:
25 איך נפלו גבורים — בתוך המלחמה:

צר־לי עליך אחי יהונתן — 26 נעמת לי מאד:
נפלאת[ה] אהבתך לי — מאהבת נשים:
27 איך נפלו גבורים — ויאבדו כלי המחמד:

Davids Totenklage auf Saul und Jonathan.

Entbiete, Israel, zur Trauerfeier wegen der Toten, — die auf deinen Höhen erschlagen sind [1].
Doch meldet es nicht in Gath, verkündet es nicht — in den Strafsen Askalons,
Damit nicht die Philistäerinnen sich freuen, — nicht frohlocken der Unbeschnittenen Töchter.

Verdorre, Gelboe, nicht komme Tau, — noch Regen über dich,
Ihr Berge des Todes, denn dort — ward besudelt ein Schirmer von Helden,
Und ein nicht mit Öl Gesalbter | mit dem Blute der Erschlagenen, | mit dem Marke der Helden.

[1] Refrain: Wie sind die Helden gefallen.

Jonathans Bogen kehrte nicht beutelos zurück, und Sauls Schwert kam nicht leer heim.
Saul und Jonathan, die Geliebten, die Trefflichen, im Leben und Tode blieben sie vereint.
Die Adlerschnellen, die Löwenstarken: — („Wie sind die Helden gefallen.“)

Töchter Israel, weinet über Saul! („Wie sind die Helden gefallen.“)
Der euch in Purpur und bunte Gewänder kleidete, der mit Goldschmuck zierte eure Kleider,
Wie sind die Helden gefallen inmitten des Kampfes.

Mir ist wehe um dich, mein Bruder Jonathan, du warst mir hold gar sehr.
Höher ging mir deine Liebe als Frauenliebe.
Wie sind die Helden gefallen und wurden zertrümmert die kostbaren Gefäfse.

VI.

DER ALTBABYLONISCHE KÖNIGSNAME NIT ÍN[EN]-ZU,

SEINE LESUNG UND SEINE IDENTIFIZIERUNG MIT ARIOCH, GEN. 14.

VON

M. ÜBERREITER, REGENSBURG.

Keiner der altbabylonischen Könige am Anfang des zweiten Jahrtausends vor Christus dürfte so sehr Gegenstand der Kontroverse geworden sein wie Eri (Iri) Aku von Larsa oder Arioch von Ellasar. — Zum erstenmal las Gg. Smith 1871 den Namen: Eri Aku, und identifizierte dessen Träger mit dem biblischen Arioch. Ihm folgten Rawlinson, Lenormant und Schrader. Delitzsch fand diese Lesung in seinem Werke: „Wo lag das Paradies?“ ansprechend, in den „Kossäern“ aber zweifelte er sie wieder an. Schliefslich kam die Gleichung bei Historikern und namentlich evangelischen Theologen in Mifskredit, besonders als Tiele in seiner „Geschichte Babyloniens und Assyriens“ [1] eine semitische Lesung: Arad Sin, forderte. Jensen [2] liest: Rim Agammis oder Agurrit, Winckler [3]: Rim Sin, allerdings mit der Bemerkung, dafs der zweite Bestandteil des Namens auch ein nichtsemitisches Wort sein könne. — Von den gegenwärtigen Vertretern der Lesung Eri Aku sind zu nennen: Lehmann, besonders aber Schrader [4] und Hommel [5], welch letzterer stets für diese Lesung eintrat.

Im folgenden soll nun ein Resumé über den gegenwärtigen Stand der Arioch-Frage gegeben und historische wie linguistische Beweisgründe für die Richtigkeit der Gleichung: NIT(Rim)-ÍN·ZU = Eri Aku = Arioch zusammengestellt werden. — Die historische Begründung liegt in dem Nachweis der Gleich-

[1] I, 124.

[2] Z. D. M. G. Bd. L, 1896.

[3] Altorientalische Forschungen, erste Reihe. Leipzig 1893—1897.

[4] Vgl. Sitzungsberichte der Kgl. Pr. Akademie der Wissenschaften, Berlin 15. u. 29. März 1894, S. 279—291.

[5] Vgl. Gesch. Babyloniens u. Assyriens. Berl. 1885; Semiten, Bd. I; Altisraelitische Überlieferung. München 1897.

zeitigkeit NIT IN-ZUs mit Ḫammurabi und der Gleichzeitigkeit Ḫammurabis mit Abraham.

Als Ausgangspunkt für die Berechnung des Geburtsjahres Abrahams nehmen wir das Jahr 1012 an[1], welche Zahl aus der Vergleichung der synchronistischen Angaben in den beiden letzten Königsbüchern und der Chronik sich ergiebt und neben dem Jahre 1011 von der Mehrzahl der Chronologen festgehalten wird gegenüber den ziemlich vereinzelt bleibenden Ansätzen eines Raška: 1027; Lepsius: 990; Kamphausen: 974; Unger: 957, und neuestens Goldschmied[2]: 967 u. s. w.

Zwischen dem Tempelbau und dem Auszug aus Ägypten liegt nach 3 Kön. 6, 1 ein Zeitraum von 480 Jahren. Dafs die Jahressumme 480 den Angaben des Richterbuches von 599 Jahren vorzuziehen ist und keine runde, ungefähre Zahl darstellt, sondern eine ganz genaue Zeitangabe, hat bereits Alois Schäfer[3] nachgewiesen.

Den Forschern, welche der ägyptischen Chronologie zuliebe den Auszug erheblich vor 1492 ansetzen, können wir nicht folgen; denn die ägyptische Chronologie ist keineswegs so unumstöfslich und bietet nicht so gesicherte Anhaltspunkte für den Auszug, als dafs man ihretwegen die biblische Zahl preisgeben müfste. Das beweisen uns vor allem die Differenzen unter den Forschern in Datierung des Auszuges. Von Seyffarth, der zwischen dem Tempelbau und dem Auszug 880 Jahre ansetzt, ganz abgesehen, differieren z. B. Palmer[4] mit 1654 und Hommel[5] mit 1277 um fast 400 Jahre; Erman[6] setzt

[1] Beginn des Salomonischen Tempelbaues.

[2] Z. D. M. G. Bd. LIV, 1900.

[3] Chronologie der Bibel (1879) S. 50—77. Vgl. auch: Schenz, Einleitung in das Alte Testament (Regensb. 1887) S. 103; Aug. Köhler, Lehrbuch der bibl. Gesch. des Alten Testaments II (Erlangen 1884), 35—51, und bereits Archinard, La Chronologie sacrée etc. (Paris 1841) p. 44 sowie a. m.

[4] Egyptian Chronicles I, 80.

[5] Altisrael. Überlieferung S. 126. Vgl. jedoch Neue kirchl. Zeitschrift IX, 998 ff., wo H. den Auszug auf 1438 ansetzt.

[6] Ägypten und ägypt. Leben im Altertum S. 63.

den Auszug um 1320—1180 an; Lepsius[1] bietet 1314, Wiedemann[2] ca. 1400; andere nähern sich der biblischen Zahl, z. B. Archinard[3] mit 1503, Oppert[4] mit 1493, Lauth[5] mit 1491; andere haben wieder andere Zahlen — und das alles auf Grund ägyptischer Chronologie!

Als Pharao der Bedrückung hat man gewöhnlich Ramses II., Miamun (Amenophis III.) und als Pharao des Auszuges dessen Sohn Merneptah (Amenophis IV.) angenommen und sich dabei auf die biblische Tradition berufen sowie auf alte Berichte, z. B. bei Josephus, Jul. Africanus, zwei hieratische Papyri[6] u. s. w., welche teils Ramses II. als Pharao der Bedrückung, teils Amenophis IV. als Pharao des Auszuges erscheinen lassen. Indes auch dieses Resultat wird angefochten. Bökh z. B. hält Amosis, den ersten König der XVIII. Dynastie für den Pharao des Auszuges; andere setzen dieses Faktum unter Amenhotep, 1509—1497, an, und nach Steindorff[7] könnte eher Tuthmosis III. denn Ramses II. als Pharao der Bedrückung erscheinen; zwischen beiden liegen aber mindestens 150 Jahre. — Nicht ohne Belang für diese Frage dürfte eine hieroglyphische Inschrift sein, von Spiegelberg[8] veröffentlicht, welche aus dem fünften Jahre des Merneptah datiert ist und neben andern von Ägypten bekriegten und besiegten (?) Völkern[9] und Landschaften Palästinas und Syriens auch Israel zum erstenmal erwähnt: „Isiri'r ist ein kahles Land ohne Frucht.“ Nach dieser Stelle wäre Israel unter Merneptah nicht mehr in Ägypten, sondern bereits in Palästina ansässig gewesen, zumal da es zwischen Ino'am (östlich von Tyrus) und Ḫor — das ist der ägyptische Name für Palästina oder hier besser Südwestpalästina — aufgeführt wird.

---

[1] Chronologie I, 360 ff. [2] Ägypt. Geschichte S. 733.
[3] La Chronologie sacrée p. 44.
[4] Salomon et ses successeurs ch. 12.
[5] „Chron. Briefe“, Beil. zur Augsb. Post-Z. vom 21. Febr. 1883.
[6] Leyden I, 348 u. 349.
[7] Blütezeit des Pharaonenreiches. Leipzig 1900.
[8] Sitzungsber. der Berliner Akademie 1896, S. 593—597.
[9] Genannt sind z. B. die Cheta, Kanaan, Askalon, Gazer u. a.

Während ferner der Beginn der Sothisperiode von 1325 oder 1322[1] von den Neueren vielfach in die Zeit Ramses' II. verlegt wird, hat Lauth diese Datierung mit viel mehr Wahrscheinlichkeit für Ramses III., Neilos, mehr als 150 Jahre nach Ramses II., in Anspruch genommen. — Das möge genügen, um unser Festhalten an der biblischen Zahl gegenüber der schwankenden ägyptischen Chronologie zu rechtfertigen.

Für die biblische Zahl scheinen auch die Tel-el-Amarna-Texte zu sprechen. Arad-ḫiba, Fürst von Jerusalem, bittet nämlich seinen Herrn Amenophis III. in häufigen Briefen um Hilfe gegen die das Land überschwemmenden und die Stadtkönige bedrängenden Ḫabiri. Das gleiche thut Rib-Abdi, Fürst von Gebal (Byblus) in seinen Briefen an Amenophis IV., wenn das Wort GAŠ oder SA-GAŠ das Ideogramm für phonetisches Ḫabiri ist[2]. Die Ḫabiri können aber nach Kaulen, Jastrow, Lehmann, Winckler, Zimmern ganz gut die Hebräer sein. Somit fällt der Auszug an den Anfang des 15. Jahrhunderts, da zwischen ihm und der Eroberung Kanaans unter Josue, worauf die obigen Briefe höchst wahrscheinlich anspielen, ca. 50 Jahre liegen und Amenophis III. und IV. Zeitgenossen sind von Kurigalzu I. (1475—1457) und Burnaburiaš II. (1456—1422)[3].

Wir kommen zur Frage nach dem Geburtsjahr Abrahams. Nach Ex. 12, 40 dauerte der Aufenthalt in Ägypten 430 Jahre, während zwischen der Übersiedelung Jakobs nach Ägypten und der Berufung Abrahams nach Gen. 16, 16; 21, 5; 25, 26; 47, 9 215 Jahre liegen; zusammen also 645 Jahre[4].

Nach dem Septuaginta- und dem samaritanischen Text von

---

[1] Oppert in Z. D. M. G. Bd. LI (1897), S. 163.

[2] Winckler, Keilinschriftl. Bibliothek Bd. V.

[3] Vgl. Winckler, Altorientalische Forschungen, erste Reihe (Leipzig 1897), S. 118 ff.

[4] Oder 623 Jahre, wenn man den Aufenthalt in Ägypten mit der Wegführung Josephs beginnen läſst; denn Jakob kam erst im 39. Jahre Josephs nach Ägypten (Gen. 41, 46), während Joseph bereits in seinem 17. Jahre dorthin verkauft wurde (vgl. Seder olam rabba c. 2; Demetrius Josephus, Eusebius etc.).

Ex. 12, 40 bezieht sich die Zahl 430 auf den Aufenthalt sowohl in Kanaan wie in Ägypten. Die Lesart ist bezeugt durch das Targum des Pseudo-Jonathan, Demetrius[1], Josephus[2], Seder olam rabba c. 3, Eusebius[3] etc. und wurde von den meisten älteren Kommentatoren acceptiert, freilich anderseits auch bereits vom Talmud-Traktat Megillah als eine der 13 im Septuagintatexte korrumpierten Stellen betrachtet. Wenn es in Gen. 15, 13 heifst, dafs der Same Abrahams — der doch schon mit Isaak und nicht erst mit Jakob anfing — 400 Jahre in einem fremden Lande sein werde, so ist das nicht vom Aufenthalt in Ägypten allein zu verstehen; denn es heifst V. 16 weiter: „Im vierten Geschlecht werden sie zurückkehren"; es ist aber undenkbar und gegen die Bibel, dafs in 400 Jahren blofs drei Geschlechter einander folgten. Dagegen stimmen die 400 Jahre trefflich, wenn man darunter die Zeit von der Geburt Isaaks bis zum Auszug versteht: das sind 405 Jahre nach dem Septuaginta- und dem samaritanischen Text von Ex. 12, 40.

Ein Zeugnis für den Septuagintatext bietet Gal. 3, 17, wo vom „rechtsgültigen Testament"[4] bis zum Gesetz am Sinai 430 Jahre gezählt werden. Ähnlich sind nach Act. 13, 17—20 von der „Auserwählung der Väter"[5] bis zum Einzug in Kanaan ca. 450 Jahre verflossen. Beide Angaben stimmen gut zu den 400 Jahren in Gen. 15, 13 und den 430 Jahren in Ex. 12, 40 nach Septuaginta und Sam. Wir erhalten demnach als Geburtsjahr des Abraham 1492 + 430 + 75 = 1997. Das gleiche Jahr erzielte auch Hommel[6] auf einem andern Wege, wie Verfasser erst später nach Fertigstellung seiner Berechnung ersah.

Wir kommen nunmehr zu Ḫammurabi. Ausgangspunkt für die Berechnung seiner Regierungszeit ist das Endjahr der

[1] Apud Euseb., Praepar. evang. IX, 21. [2] Antt. II, 15. 2.
[3] Chronic. arm. I. 16, 19.
[4] Gemeint ist der Bund Gottes mit Abraham, Gen. 15.
[5] Gemeint ist wohl Abraham, Gen. 15.
[6] Altisraelitische Überlieferung S. 127.

Kassiten-Dynastie, das die Assyriologen gegenwärtig um 1180 ansetzen. Winckler[1] hat 1177, Hommel[2] 1178, Peiser[3] ca. 1180, Pannier[4] ca. 1170. Niedrigere Ansätze, wie z. B. von Hilprecht[5] 1140, sind, wie Winckler[6] gezeigt hat, unhaltbar. Zählen wir von der wahrscheinlichsten Zahl 1178 an aufwärts, so erhalten wir nach der von Pinches am 6. Mai 1884 veröffentlichten babylonischen Königsliste: 36 Kassitenkönige mit 576 Jahren 9 Monaten; vor diesen 11 Könige der Uruku oder Sišku oder Uru-azag Dynastie[7] mit 368 Jahren, und vor diesen 11 Könige mit 305 Jahren aus der ersten oder arabischen Dynastie. Diese Dynastie fehlt zwar in der Königsliste, findet sich aber auf einem von Smith 1880 bekannt gegebenen Chronikfragmente. Demnach erhielten wir als Anfangsjahr der ersten Dynastie 2426 und für die 55jährige Regierung Ḫammurabis 2314—2259. Oppert setzt als erstes Jahr des Ḫammurabi 2394 an, Winckler 2314, Hommel 1947, Peiser 2139, welches Resultat hauptsächlich aus einer Reduzierung der Kassiten-Dynastie auf 399 Jahre sich ergiebt[8]. Peisers Methode ist beachtenswert; eine Reduzierung ist zwar unnötig und ungerechtfertigt bei der ganz harmlosen Kassiten-Dynastie, wie Hommel[9] gezeigt hat, mufs aber so gründlich bei der vorausgehenden Uruku-Dynastie vorgenommen werden, dafs diese überhaupt aus der Königsliste verschwindet.

Das oben genannte Chronikfragment enthält nämlich im Obvers die elf Könige der arabischen Dynastie mit genauer Angabe der Regierungszeit jedes einzelnen und der Gesamtsumme 305 in der Unterschrift; im Revers stehen die elf Uruku-Könige ohne Angabe ihrer Regierungszeit; die Unter-

---

[1] Altor. Forsch. S. 131. [2] Altisrael. Überl. S. 124.
[3] Z. f. A. VI, 264—271. [4] Dictionnaire de la Bible I, 1368.
[5] The bab. expedition etc. vol. I, part I, p. 1—50, und Assyriaca p. 70—100.
[6] Altor. Forsch. S. 109—139 und 270—275.
[7] So die verschiedenen Lesungen Hommels, Schraders, Wincklers.
[8] Vgl. Näheres in Z. f. A. VI, 264—271.
[9] Altisr. Überl. S. 132 ff.

schrift lautet: „368 Jahre; 10 Könige von Uruku.“ — Der Umstand, dafs beide Dynastien je elf Könige umfafsten, bei der zweiten aber das Stichwort „Uruku“ gleichsam im Gegensatz zu Babel obenan figurierte, und dann die einzelnen Könige ohne Angabe ihrer Regierungszeit folgten, legte es nahe, die zweite Dynastie als gleichzeitig mit der ersten und derselben untergeordnet zu betrachten, wie Halévy bereits vor Jahren gethan hat. Ziemlich eingehend hat Hommel[1] die Uruku-Dynastie als apokryph nachgewiesen; von den dort vorgebrachten Gründen sollen hier nur die hauptsächlichsten berührt, und soweit es nötig, ergänzt werden.

Vor allem sind die Zahlen, welche erst die viel spätere Königsliste der Uruku-Dynastie beifügt, vielfach unwahrscheinlich und verdächtig und machen überhaupt, mit den Zahlen der ersten Dynastie verglichen, den Eindruck einer künstlichen Nachbildung, den der Kompilator nicht immer verbergen konnte. — Unwahrscheinlich ist z. B. die 60jährige Regierung des Begründers der Uruku-Dynastie, Iluma-ilu, der sicher nicht mehr als Jüngling auf den Thron kam, da er zuvor Vasall des damals noch unabhängigen Königs von Erech = Uruk war[2]; übrigens ist 60 gerade eine Sosse; also für den Anfang der Dynastie ist eine heilige Zahl gewählt. Wie Ḫammurabi, der sechste König der ersten Dynastie, 55 Jahre regierte, so auch Gulkišar, „Vernichter der Welt“, der sechste König der zweiten Dynastie. Unwahrscheinlich ist ferner, dafs unter elf Königen allein vier über 50 Jahre regierten; unerklärlich sind die Zahlen 55 und 50 für Gulkišar und seinen Nachfolger; denn hier müfste Gulkišar entweder schon als Kind König geworden sein, was aber nicht glaubhaft ist, da er kein Sohn des vorigen Königs war, oder er war bereits älter, dann konnte aber sein Sohn nicht mehr 50 Jahre regieren. Sonderbarerweise sind von Gulkišars Tod bis zum Ende der Dynastie genau zwei Sossen oder 120 Jahre. Was die Unterschrift: „Zehn Könige von Uruku“, betrifft, so ist

[1] Ebd. S. 123 ff. [2] K. B. III, 1, S. 84.

das entweder mit Hommel[1] und Schrader[2] als ein Schreibversehen zu fassen, oder es ist vielleicht ein König der zweiten Dynastie identisch mit einem König der ersten. Dieser König wäre am ehesten in Ḫammurabi zu suchen, der also nicht wie seine Vorgänger blofs in Babel herrschte und Uruku — das dann natürlich als Vasallenstaat Babels zu betrachten ist — durch Statthalter verwalten liefs, sondern die Herrschaft über Babel und Uruku in seiner Person vereinigte und unter dem Beinamen Gulkišar, „Vernichter der Welt“ — sicher ein passender Name für den Eroberer Ḫammurabi —, in Uruku bekannt war. In der That haben beide Könige sehr viel Ähnlichkeit miteinander. — Auffallend ist es, dafs die Uruku-Dynastie nicht wie die andern eine eigentliche Herrscherfamilie bildet, was uns die Vermutung aufdrängt, dafs diese angeblichen Könige blofs Statthalter in Uruku waren, von den Königen von Babel willkürlich eingesetzt. Diese Vermutung wird fast zur Gewifsheit, wenn man beachtet, dafs die Uruku-Könige nirgends Könige von „Babel“, von „Sumêr“ und „Akkad“ oder von „den vier Weltgegenden“ genannt werden, und das waren doch die Königstitel der babylonischen Herrscher κατ’ ἐξοχήν! Überhaupt werden von der ganzen Uruku-Dynastie nur Ilûma-ilu[3] zweimal und der dritte König, Damki-ili, einmal in Inschriften erwähnt, nicht auch Gulkišar, wie Hommel[4] meint; denn der König des „Meerlandes“[5] heifst nach Lehmann[6] und Winckler[7] nicht Gulkišar, sondern Girkišar. — Uruku war also nach der Eroberung durch Eri Aku und später durch Ḫammurabi am wahrscheinlichsten eine Statthalterschaft unter Babels Oberhoheit, welche vielleicht nach und nach zu einiger Macht gelangte. Die spätere babylonische Geschichtschreibung schuf

[1] Altisr. Überl. S. 122.

[2] Sitzungsber. d. Pr. Akad. d. Wissensch. vom 23. Juni 1887, S. 584.

[3] Sumerisch: An-ma-an. [4] Altisr. Überl. S. 130.

[5] Eine Inschrift aus dem 4. Jahre des Königs Bel-nâdin-apli 1132 bis 1127 setzt ihn 696 Jahre vor diesem Könige an; bei Hilprecht, Old Babylonian Inscriptions No. 83 veröffentlicht.

[6] Z. D. M. G. Bd. L (1896), S. 319.

[7] Altor. Forsch. S. 130. 250. 267.

daraus eine regelrechte Dynastie von Uruku, dann aber in dem Bestreben, das Alter des babylonischen Reiches soweit als möglich in die graue Vorzeit hinaufzuführen, auch eine wirkliche Herrscherreihe von Babel; der Verfasser der Königsliste machte die Täuschung vollständig, indem er die neue Dynastie nach dem Muster der ersten mit Zahlen ausstattete.

Spricht aber die sogen. „Nabunid-Chronik“ nicht gegen unsere Aufstellungen? Nach einer Parallele zu der grofsen Cylinderinschrift von Ur[1] erbaute nämlich Ḫammurabi 700 Jahre vor Burnaburiaš, also ca. 2193—2176 das Šamašheiligtum in Íbarra, welche Angabe aber der Königsliste wie dem Chronikfragmente widerspricht. Hat nun Nabunid recht oder die andern Dokumente? Die Antwort geben zwei weitere Stellen aus einer Inschrift von Abû Habba[2]; in der ersten wird König Sagasaltiburiaš 800 Jahre vor Nabunid, also ca. 1350—1340 angesetzt, während die Königsliste 1274—1264 verlangt; die zweite Stelle besagt, dafs König Naram Sin 3200 Jahre vor Nabunid, also ca. 3800 regiert habe. Nun hat aber Thureau-Dangin[3] nachgewiesen, dafs Naram Sin Zeitgenosse eines patisi von Lagaš war, also nicht vor 3000 v. Chr. leben konnte. Die „Nabunid-Chronik“ bringt also bei allen drei Datierungen abweichende, verdächtige Angaben, die aber zu ihren Ungunsten sprechen, und, wie Winckler[4] mit Recht bemerkt, beweisen, dafs man zur Zeit Nabunids über die Perioden der älteren Zeit nicht mehr gut unterrichtet war. Demnach müssen wir die gesicherten Angaben der Königsliste und anderer älterer Dokumente einer Chronologie vorziehen, welche die baylonischen Hofhistoriker einem eitlen, prunkliebenden König zu Gefallen erdichteten. — Demnach bleibt 1947 als erstes Regierungsjahr des Ḫammurabi bestehen, bleibt die Uruku-Dynastie so lange apokryph, als die Zweifel an ihrer Echtheit fortbestehen und

[1] K. B. III, 2, S. 90.
[2] Ebd. III, 2, 96—107.
[3] Comptes rendus de l'Ac. Inscr. 1896.
[4] Altor. Forsch. S. 549.

keine Inschrift sie als historische zweite Dynastie von Babel bezeugt.

Dafs NIT ÍN-ZU Zeitgenosse des Ḫammurabi und folgerichtig auch des Abraham ist, erhellt aus einer Kontrakttafel aus Tel Sifr[1], welche berichtet, dafs „die Hand Ḫammurabis den adda von Jamutbal und König Rim ÍN-ZU zu Boden warf“, d. i. besiegte. Rim ÍN-ZU ist aber, wie im folgenden nachgewiesen werden soll, identisch mit NIT ÍN-ZU, und dieser Name kann nur „Eri (Iri) Aku“ gelesen werden. Wenn auch Jensen, und so ziemlich er allein, gegen die andern Forscher die skeptische Ansicht äufsert[2], dafs in obigem Texte „nicht mit Sicherheit von einer Besiegung Rim Sins (?) die Rede sein könne“, so hat das auf die Thatsache, dafs Rim ÍN-ZU und Ḫammurabi Zeitgenossen sind, nicht den geringsten Einflufs. — Ein weiteres Zeugnis liefern zwei altbabylonische epische Fragmente aus der Sammlung Spartoli im British Museum, von Pinches entdeckt und 1894 in Genf bekannt gegeben, welche von einem Dur-mach-ilani sprechen, dem Sohne des NIT (Eri!) E-a-ku oder E-ku-a, der gleich Tudḫula (= Thidʿal) ein Bundesgenosse des elamitischen Eroberers Kudurlugamar (= Kedorlaʿomer) war, der Babel verwüstete und Ḫammurabi zeitweise seiner Herrschaft beraubte.

Nachdem nunmehr das Fundament für unsere Aufstellungen, die Gleichzeitigkeit NIT ÍN-ZUs und Abrahams, gesichert ist, folgt die linguistische Begründung der Gleichung NIT ÍN-ZU = Eri Aku, d. i. Arioch. Wir kommen zunächst zu der ideographischen Schreibung NIT ÍN-ZU, welche in den sieben Inschriften Kudur Mabuks und seines Sohnes viermal sich findet[3]. Das erstemal[4] ist NIT ÍN-ZU König von Larsa, Sohn des Kudur Mabuk, des adda („Fürst“ oder vielleicht „Vater“ [?]) von Martu (= „Westland“, d. i. Palästina und Syrien) und Enkel des Simtišilḫak. Die zweite Inschrift[5]

[1] In IV R. 36, No. 22 und K. B. III, 1, S. 126 veröffentlicht.
[2] In K. B. III, 1, S. 127 und Z. D. M. G. Bd. L, S. 253.
[3] Vgl. K. B. III, 1, S. 92—99. [4] I R. 2, No. 3.
[5] I R. 5, No. 16.

nennt NIT ÍN-ZU Sohn des Kudur Mabuk, des adda von Jamutbal (West-Elam), „Erhalter“ von Ur, König von Larsa, König von Sumêr und Akkad. Die Personen in beiden Inschriften sind die gleichen, wie vollends aus der Inschrift von Afadj erhellt[1], wo Kudur Mabuk, der adda von Jamutbal, Sohn des Simtišilḫak ist.

Nun zur Lesung des Namens NIT ÍN-ZU! NIT ist nach den assyrischen Syllabaren selbst das Ideogramm für den Begriff „Diener“, „Knecht“, der im Assyrischen ardu, im Sumerischen uru oder iri (irim) heifst. Belege dafür bieten z. B. das Syllabar II R. 293. 430, Brünnow[2], Rosenberg[3] u. s. w. — ÍN-ZU ist neben dem Worte EŠ ein Ideogramm für den Mondgott[4] (wie aus der Schreibung des Namens Sinaḫirib hervorgeht, wo beide Ideogramme miteinander wechseln) und heifst im Semitischen bekanntlich Sin, im Sumerischen aber Aku. Das letztere wird bezeugt durch das bilingue Syllabar II R. 48. 48, 1. Col., wo dem semitischen Gottesideogramm EŠ in der sumerischen Kolumne A-ku gegenübersteht; die Richtigkeit dieser Erklärung bestätigt das gleiche Syllabar II R. 48. 33. 1. Col., wo dem semitischen EŠ im Sumerischen „tur-ku“[5] entspricht, dem die Glosse „dumu gu“ vorangeht. tur ist aber Ideogramm für den Begriff „Sohn“, der sumerisch dumu, semitisch maru oder aplu heifst. „tur-ku“, d. i. „Sohn des KU“ bedeutet also nach dem Syllabar der Gottesname Aku.

Demnach könnte der Name NIT ÍN-ZU an sich sowohl semitisch: Arad Sin, wie sumerisch: Eri (iri) Aku, gelesen werden; eine elamitische Lesung ist wegen der ideographischen Schreibung des Namens wenig wahrscheinlich[6]. Die

[1] Bei Lenormant, Textes inédits Nr. 70 veröffentlicht.

[2] List classified etc. Nr. 5858.

[3] Assyr. Grammat., Syllabar Nr. 26.

[4] Vgl. z. B. III R. 67, 25 b; III R. 66 obv. 17a u. s. w. Brünnow, List etc. Nr. 2819, 9988 etc.

[5] Ohne vorangehendes Gottesideogramm. Also darf tur-ku nicht als Eigenname, sondern mufs als Erklärung gefafst werden.

[6] Schrader in Sitzungsber. d. Pr. Akad. d. Wissensch. 1894, S. 282.

richtige Lesung zunächst von NIT giebt uns die Afadj-Inschrift sowie I R. 3 Nr. 10, IV R. 36 Nr. 22 und eine Inschrift aus den „Mitteilungen des Ak. Orient. Vereins“ [1], wo ein Name Ri-im ÍN-ZU sich findet. NIT ÍN-ZU und Ri-im ÍN-ZU sind identisch; denn die Afadj-Inschrift nennt den letzteren: Sohn des Kudur Mabuk, des adda von Jamutbal, Enkel des Simtišilḫak, „Erhalter“ von Ur, König von Larsa, König von Sumêr und Akkad. Das sind aber genau dieselben Titel, wie sie NIT ÍN-ZU in I R. 5 Nr. 16 führt. Ähnlich wird Rim ÍN-ZU auch in den drei andern Inschriften König von Larsa, von Sumêr und Akkad genannt und mit dem adda von Jamutbal in Verbindung gebracht. — Nun ist aber rim (bezw. ri) die Verkürzung von sumerischem irim (iri) „Knecht“; also ist NIT nicht semitisch, sondern sumerisch: irim bezw. iri oder eri, zu lesen; rim ist also die phonetische Wiedergabe des Ideogrammes NIT. So auch Hommel[2] und Schrader[3].

Wenn nun NIT eine sumerische Lesung hat, so fordert schon die Analogie eine gleiche Lesung für ÍN-ZU und hat ein sumerisch-semitisches Mischwort Rim-Sin wenig für sich. Die richtige Lesung zeigt uns ein Text IV R. 35 Nr. 8, wo ein Ri-im A-gam(gur)-um (der Name ist also ganz phonetisch geschrieben) erwähnt wird, der in Verbindung mit dem adda von Jamutbal die Stadt Isin erobert hat. Dieser Rim A-gam-um ist wiederum unser Rim oder NIT ÍN-ZU gemäfs einer Reihe von Kontrakttafeln aus Tell Sifr, welche aus dem 5., 6., 7., 8., 13., 18. und 28. Jahre nach der Eroberung Isins durch Rim ÍN-ZU datiert sind. In dem Texte IV R. 35 Nr. 8 findet sich ferner der Ausdruck „[·] da Jamutbalum“, wobei [·] da

[1] Berlin, Bd. I, S. 17. [2] Altisr. Überl. S. 170.

[3] Sitzungsber. S. 284. — Demnach ist, nebenbei bemerkt, Lenormants Ansicht (Études Accad. II, 353), dafs NIT ÍN-ZU und Rim ÍN-ZU Brüder seien, nicht richtig; denn da NIT oder ardu das gleiche ist wie rim, so müfsten beide Brüder ganz den gleichen Namen getragen haben, was kaum denkbar ist und bisher noch nicht gefunden wurde, abgesehen davon, dafs nirgends in Inschriften eine Andeutung von einem zweiten Sohn Kudur Mabuks zu finden ist.

nicht mit Bezold zu mada zu ergänzen ist, sondern nach Hommels Vorgang allgemein zu adda ergänzt wird[1]. Der Titel adda Jamutbal kommt aber einzig nur dem Kudur Mabuk, dem Vater des Rim ÍN-ZU, zu und könnte höchstens noch seinem Sohne als seinem Nachfolger in Jamutbal gelten, wenn nämlich hier und IV R. 36 Nr. 22, wo ebenfalls der Name des adda Jamutbal nicht genannt ist, mit Jensen[2] das „adda Jamutbal" als Apposition zu Rim ÍN-ZU zu fassen und die Partikel „sa" („und") nicht zwischen Rim ÍN-ZU und adda zu ergänzen wäre. Die Lesungen Agamum und Agurum sind nach Jensen[2] und Schrader[3] abzuweisen, da eine solche mifsbräuchliche Schreibung erst in späterer Zeit vorkommt. Dagegen kann die zweite Silbe gam oder gur auch den Lautwert gu haben infolge einer im Sumerischen allmählich eintretenden Erweichung der Silben mit auslautenden Konsonanten, besonders m und r[4]; also wäre Rim Agum zu lesen. — Eine solche Verkürzung bestreitet Jensen[5], aber Hommel[6] führt ein Wort an: sangammachu geschrieben, das nur sangumachu (Kompositum aus sangu und machu) gelesen werden kann. Analoge Beispiele siehe bei Schrader[7], z. B. Dum-zi = Du-zi (d. i. der Gottes- und Monatsname Tammuz), Ḫammumrabi statt Ḫammurabi[8], ušumgallu = ušugallu = ušigallu nach P. Haupt[9], dieser hat auch das Verklingen des auslautenden r nach einem u für die Silbe tur (also = tu, aus tu-ra entstanden) nachgewiesen[10]; ähnlich kann auch gur = gu sein. Wir können also ohne Bedenken Agum lesen und müssen so lesen in Hinsicht auf das dem semitischen Sin (EŠ) äquivalente sumerische Aku[11], welches die sumerische Lesung des Ideogrammes ÍN-ZU ist, da ja Rim ÍN-ZU und

[1] Sogar von Jensen Z. D. M. G. Bd. L, S. 249.
[2] Z. D. M. G. Bd. L, S. 250. [3] Vgl. a. a. O. S. 286.
[4] So die Begründung Schraders, Sitzungsber., 1894, S. 282.
[5] Z. D. M. G. Bd. L, S. 248. [6] Altisr. Überl. S. 169.
[7] Sitzungsber. S. 287. [8] K. B. III, 1, S. 130.
[9] Sumerische Familiengesetze S. 52.
[10] Ebd. S. 47. [11] II R. 48. 48, 1. Col.

Rim Agam(gur)um identisch sind. Auf die Lesung Agum führt auch der assyrische Göttername Agu[1]; denn Agu ist nach Hommel[2] sicher und nach Jensen[3] sehr wahrscheinlich ein Beiname des Vollmondes oder Mondgottes, da agu sehr wahrscheinlich identisch ist mit sumerischem aga, „Königsmütze", und die Scheibe des Vollmondes als Königsmütze des Mondgottes gedacht wurde.

Gegen diese Ergebnisse wendet Jensen[4] ein, dafs rim mit iri nichts zu thun habe und nicht sumerisch sei, dafs demgemäfs auch ÍN-ZU keine sumerische Lesung Aku oder Agu — das mindestens Aga heifsen sollte — habe, wie überhaupt eine Form Rim Agum, ein sumerisches Wort mit assyrischer Mimation, höchst auffallend sei. — Nun, rim ist eine ganz lautgesetzliche Kürzung aus irim, wie solche Kürzungen in den Keilinschriften nicht selten vorkommen; die Mimation aber, die aus der hervorhebenden Partikel ma entstanden ist[5], kann auch den nichtsemitischen Wörtern nicht von vornherein abgesprochen werden. Man vergleiche z. B. die sicher nicht semitischen Wörter Jamutbalum und Amanum in den sumerischen Texten von IV R. 35 Nr. 8 und IV R. 36 Nr. 22, sowie Gudea-Inschrift B, Col. 5, Z. 28[6]. Also rim oder irim Agum ist wesentlich dasselbe wie ri, iri (eri) Agu (verhärtet: Aku). — Wäre indes rim wirklich nicht sumerisch, so könnte es nur noch elamitisch sein in Rücksicht auf die rein elamitischen Namen Kudur Mabuk, „Diener des (Gottes) Mabuk", und Kudurlugamar, „Diener der (Göttin) Lagamar" (Kudurlugamar ist ein Verwandter des Rim ÍN-ZU); ein semitisches rim ist wegen der ideographischen Schreibung NIT = semitischem ardu ausgeschlossen. Analog wäre auch Agum eine elamitische Form, Iri bezw. Eri oder Ri Aku also die sumerisierte Form von elamitischem Rim Agum, oder vielleicht auch umgekehrt. In der That hält auch Jensen[7] eine elamitische

[1] III R. 66. 28, 3. Col. [2] Altisr. Überl. S. 169.
[3] Z. D. M. G. Bd. L, S. 248. [4] A. a. O. S. 248.
[5] Delitzsch, Assyr. Grammat. §§ 66. 79. 80.
[6] K. B. III, 1, S. 32. [7] K. B. III, 1, S. 211.

Lesung Rim Mabuk für wahrscheinlich und sieht in Agammis oder Agurrit — so liest er statt Agum[1] — den elamitischen Namen des Mondgottes. Ähnlich findet auch Lehmann[2] in Aku ein elamitisches Wort. — Die Lesungen Rim Agurrit und Agammis, welch letzteres Wort nach Hommel[3] blofs eine elamitische Weiterbildung von sumerischem Agu (aga) zu Agavis ist, sind an sich zwar möglich, aber in unserem Falle abzuweisen wegen des dem semitischen Sin äquivalenten sumerischen Aku (II R. 48. 48) und namentlich wegen der Schreibungen NIT (Eri) E-a-ku und E-ku-a in den epischen Fragmenten[4], welche endgültig für NIT ÍN-ZU eine sumerische Lesung Eri Aku fordern.

Jensens Einwand[5], dafs in beiden eben angeführten Stellen die Silbe ku auch šu gelesen werden könne, ist angesichts der bisher vorgebrachten Gründe bedeutungslos und wird schliefslich auch durch die biblische Schreibung Arioch zurückgewiesen. In der Bibel ist Arioch Zeitgenosse des Amraphel, neben diesem und Thid'al der Bundesgenosse Kedorla'omers und König von Ellasar; nach den Inschriften ist NIT ÍN-ZU oder Eri Aku Zeitgenosse des Hammurabi (= Amraphel), neben Tudḫula (= Thid'al) Bundesgenosse des Kudurlugamar (= Kedorla'omer) und König von Larsa, in welchem unschwer das biblische Ellasar als eine Verkürzung mit Metathesis zu erkennen ist. Wenn nun diese merkwürdige Übereinstimmung der rein historischen Momente eine Identifizierung der Personen Arioch und NIT ÍN-ZU oder Eri Aku aufdrängt, wenn ferner die Inschriften für den fraglichen König einen Namen bieten [Eri(ri) Aku], der dem biblischen, von der Endung abgesehen, aufs Haar gleicht, der aber vielleicht auch noch anders gelesen werden könnte, ist da nicht der biblische Name ein untrügliches Kriterium dafür, dafs die an ihn anklingende, ihm gleichlautende Lesung des inschriftlichen

[1] Z. D. M. G. Bd. L, S. 250 u. 251.
[2] Z. D. M. G. Bd. XLIX, S. 303. [3] Altisr. Überl. S. 170.
[4] Spartoli III, 2 und II, 987.
[5] Z. D. M. G. Bd. L, S. 251.

Namens die richtige und allein berechtigte ist? Ergänzen sich da nicht historische und linguistische Momente zu einem festen, unumstöfslichen Beweise für die Richtigkeit der Gleichung NIT ÍN-ZU = Eri (iri) Aku = Arioch?

Eri Aku ist demnach einer der vier an dem Gen. 14 geschilderten Kriegszug beteiligten elamitischen Könige. Der Zug fällt nach der Bibel[1] am wahrscheinlichsten in die Zeit von 1921—1911, oder besser 1916; nach den Inschriften in die Zeit von circa 1922—1915. Nach der Rückkehr von diesem wenig ruhmvollen Kriegszuge erhob sich Ḫammurabi, der angestammte Herrscher von Babel, gegen die fremden elamitischen Bedrücker[2], besiegte den Kudurlugamar, wie eine von P. Scheil gefundene Inschrift beweist[3], und stürzte namentlich den Eri Aku, der mit Hilfe seines Vaters ganz Südbabylonien an sich gerissen hatte. Dieser Sieg Ḫammurabis bildete die Grundlage für das spätere Weltreich Babel; Eri Aku aber verschwindet nunmehr aus der Geschichte, wahrscheinlich weil er im Kampfe mit Ḫammurabi Thron und Leben verlor.

[1] Gen. 13, 4; 16, 2. 16.

[2] Vgl. die oben genannten epischen Fragmente bei Spartoli S. 158 und II, 962. 987; III, 2.

[3] Revue biblique Oct. 1896 p. 600 et suiv. Altisr. Überl. S. 174 ff.

VII.

DIE THEOPHOREN BABYLONISCHEN EIGENNAMEN

IN DEN KEILSCHRIFTURKUNDEN DES 6. UND 5. JAHRHUNDERTS V. CHR. IN IHREM VERHÄLTNIS ZUR RELIGION DER JUDEN.

VON

PROF. DR. C. HOLZHEY, PASSAU.

I.

Der weitaus gröſste Teil der babylonischen Eigennamen, die in der Zeit von Cyrus bis Artaxerxes I. (539—424), also in der Periode des jüdischen Exils und der Rückwanderung, üblich waren[1], drückt in einem vollständigen oder verkürzten Satze einen religiösen, auf das Sein und Walten der Götter bezüglichen Gedanken aus. Nichtreligiöse Namen, z. B. „Fuchs", „Vogel", „Gazellenauge", „Arbelenser", „Tyrier", „Araber", sind verhältnismäſsig selten.

Die Form, in welcher die als Namen gebrauchten religiösen Sätze auftreten, ist sehr verschieden: Aussage, Wunsch, Bitte für sich oder andere, in der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft; der Inhalt ist näherhin zu bezeichnen als Lob der Götter, Ausdruck des Vertrauens oder Bitte um eine Gunst. Die angerufenen Götter sind am häufigsten babylonisch-assyrische: Bel, Nabu, Sin, Šamaš Marduk, ferner die Göttinnen Belit, Ištar, Nana, Bau; dazu kommen noch eine Anzahl seltener genannter, sowie in fremden Namen ausländische Gottheiten, z. B. der persische Mithra, der edomitische Qaus, der israelitische Jahu. Auch gute Genien werden erwähnt sowie Götter, die auch Unheil bringen können, wie der Gewitter- und Blitzgott Rammanu, der Pestgott Nergal, niemals aber böse.

Es liegt in der Natur der Sache, daſs bei den vielen Hunderten von Namen in Hinsicht auf die angerufenen Gott-

[1] Siehe Straſsmaier, Babyl. Texte. Inschriften v. Cyrus. — Inschriften v. Cambyses. Leipzig 1890. — Hilprecht, Cuneiform texts. Volume IX. Philadelphia 1898.

heiten und die grammatischen Bildungsgesetze schliefslich eine gewisse Gleichförmigkeit und Gesetzmäfsigkeit zu Tage tritt. Dagegen ist ihr Inhalt höchst mannigfaltig und für den Stand babylonischer Götterverehrung höchst charakteristisch. Kurz gesagt umfafst er alle wichtigen Momente des privaten, manche des öffentlichen Lebens und läfst sie in der einen oder andern Fassung als Ausflufs göttlicher Wirksamkeit erscheinen. Insofern bieten also diese Namen einen ebenso klaren als bedeutungsvollen Einblick in die religiösen Anschauungen der Babylonier und haben gleichzeitig den Vorzug, weil nach Belieben gewählt und erneuert, nicht etwa aus absterbender Überlieferung, sondern aus lebendigem Gebrauche zu stammen. Wenn die Überzeugung, die aus diesen Namen spricht, thatsächlich in Kraft und Geltung war, dann hat es im Altertum kaum ein Volk gegeben, auch die Israeliten nicht ausgenommen, das die Babylonier an Stärke des religiösen Empfindens übertroffen hätte.

a) Der Einflufs, welchen die Babylonier nach dem Zeugnis dieser Namen ihren Göttern zuschrieben, betrifft zunächst das Leben des Einzelnen. In gröfster Mannigfaltigkeit findet die Anschauung Ausdruck, dafs die Götter Prinzip des Lebens sind, weil sie dasselbe spenden, erhalten, beschützen und segnen. „Bei Bel ist Leben“, „Nabu erhält am Leben“, „Ninib schuf (ihn oder mich)“. Darum bezeichnet der Babylonier die Gottheit geradezu als „Mein Leben!“ (Balâṭua) und sich selbst (oder den Sohn) als „Gabe Bels“ (Nidintum-Bêl) oder „Geschenk Ninibs“. Und wie das Leben selbst, so ist auch ein günstiger Erfolg desselben, Gedeihen, Friede und besonders ein „berühmter Name“ (šumu) Gabe der Götter; dies bezeugen Namen wie „Bel giebt Namen“ (Bêl-nâdin-šumu), „Er (d. h. ein Gott!) gab Ruhm“ (Šum-iddina), „Bel beschützt“, „Es segnet Bel“. Die Hoffnung auf zeitliche Fortdauer des einmal gespendeten Glückes spricht sich aus in der Erwähnung der Nachkommen: „Ninib schenkte einen Sohn“, „Sin mehrte die Brüder“ (Sin-aḫê-erba, Senacherib), „Bel schuf einen Sprofs“, „Bel bewahre den Sohn“.

Der Grund, weshalb die Götter den Menschen Gutes spenden, ist nicht ein Anspruch oder Recht, sondern ihre Gnade und Liebe gegen ihre Geschöpfe. „Nabu ist gnädig", „Ramman liebt mich", „Bel ist Güte" (Bêl-ṭâbu), „Liebling Ninibs", „Gott ist barmherzig" (Râḫim-ilu), „Bei Bel ist Erlösung" (Itti-Bêl-pašâr).

In der Erkenntnis dieser seiner völligen Abhängigkeit vom Walten der Götter begiebt sich der Babylonier unter ihren besondern Schutz und weiht sich dankbar ihrem Dienste. Er bezeichnet sich als „Mann des Bel" (Amêl-Bêl), „Diener der Bau", „Diener des grofsen Tempels" (Ardi-ekallu-rabû), als „Geschenk Marduks", „Weihegabe Marduks" (Kurbân-Marduk)[1]; er bekennt „Mein Schöpfer ist mein Gott" (Bânia-ša-Bêlia) und erklärt in den verschiedensten Wendungen die Götter als sein höchstes Gut und Glück: „O mein Licht!" „Bel mein Licht!" „Meine Veste!" „Meine Ehre!" „Mein Glück!" „Meine Wahrheit" (Kittia)! „Mein Leben!" „Mein Gott!" „Mein Alles" (Gabbia)!

b) Neben den Namen, die das Verhältnis der Gottheit zum Träger selbst bezeichnen, sind auch solche in Gebrauch, die auf eine dritte Person u. s. w. Bezug nehmen, gewöhnlich in der Form einer Fürbitte oder Danksagung. Hierher zählen die häufigen mit „Bruder", „Vater" zusammengesetzten Bildungen, sowie die patriotischen, die auf den König oder das Reich Rücksicht nehmen; solche sind: „Bel gab einen Bruder", „Ninib erhält die Brüder am Leben", „Ninib, beschütze den Vater!" Unbestimmt bleibt das Objekt (aplu oder aḫu, abu, šarru) in: „Sei ihm gnädig!" (Mugur-šu), „Es bewahrt ihn Bel", „Nabu erhält ihn am Leben", „Nabu ist ihr Hirte". Auf den König gehen: „Marduk schuf den König" (Marduk-šar-ibni), „Šamaš schütze den König!", „Der König lebe (dauernd)" (Šarru-lû dâri), „Der König giebt Heil". Auf den glücklichen Bestand des Reiches beziehen sich: „Bel

[1] Zunächst im Sinne von Adeodatus zu fassen, doch ist auch Deo donatus zulässig, beim zweiten Namen wohl das Richtigere.

führe das Land zum Heile" (Irziti-Bêl-lišêšir), „Das Licht des Landes ist Bêl", „Nabu, schütze die Grenzmark!" (Nabû-kudur-uṣur, Nebukadnezar). Hierher gehören vielleicht auch die allgemeineren: „Bel gab Frieden" (dem Lande) (Bêl-ušallim), „Addu ist ihr Hirte" u. s. w.

c) Eine Anzahl von Namen läſst das Moment der Bitte oder Fürbitte ganz beiseite und enthält lediglich eine rühmende Aussage über den betreffenden Gott. In diese Klasse fallen eigentlich schon die verkürzten Sätze wie: „Bel giebt", „Er errettet", „Bel ist Beschützer" (Bêl-ḫâtin), bei denen das Objekt ausgefallen erscheint. Deutlicher aber zeigt sich ihre Eigentümlichkeit in Zusammensetzungen mit einem intransitiven Verbum, wie: „Erhaben ist Nana" (Ellita-Nana), „Mächtig ist Nergal", „Sin ist Wahrheit", „Licht ist Sin", „Vollkommen ist Šamaš", „Richter ist Marduk", „Erhaben ist das Antlitz Šamaš", „Ea ist auf seinem Thron" (Êâ-ana-kussî-šu).

Die meisten dieser Aussagen lassen sich gleichmäſsig auf den einen wie auf den andern Gott anwenden. Aber es finden sich doch auch solche, die ihrem Begriffe nach etwas Singuläres bezeichnen, die also auch den Gott, dem sie beigelegt werden, von andern unterscheiden und auszeichnen. Es ist klar, daſs die religiösen Vorstellungen damit in ein Gebiet eintreten, auf dem eine Abmessung, Ausbildung und Vervollkommnung der Ideen naheliegend, um nicht zu sagen, schwer zu umgehen erscheint. Mochte es für den Babylonier ohne Widerspruch erscheinen, zu sagen: „Sin ist Gott", „Nabu ist Richter", so weisen doch manche dieser Aussagen auf eine gewisse Unterordnung der übrigen Götter unter einen bevorzugten; so die Namen: „Nabu ist gnädig den Göttern", „Bel schuf die Gottheit" (Bêl-ilûta-ibni), „Nabu macht groſs die Götter" (Nabû-êtil-ilâni); noch klarer tritt dies hervor in den beiden wichtigen Beispielen: „Nabu ist die Herrlichkeit der Götter", „Nabu ist Herr der Götter" (Nabû-bêl-ilâni). Nachdem einmal diese Stufe erreicht war, bestand kein unüberwindliches Hindernis mehr bis zur nächsten: den höchsten Gott auch als den einzigen zu erkennen. Wenn es erlaubt wäre, die folgenden

Belege buchstäblich zu nehmen, so hätten die Babylonier diesen Schritt wirklich gemacht; denn sie stellen nicht blofs die Frage: „Wer ist unter den Göttern Marduk?“ (d. h. das, was Marduk ist), sondern beantworten sie auch: „Nergal ist der erste“, „Er (ein Gott) ist der einzige“ (Ediššu). Aber es läfst sich bis jetzt nicht nachweisen, dafs die hier berührte Vorstellung im allgemeinen und in ihrer Lauterkeit durchgedrungen sei, und somit mufs man sich begnügen, auch die zuletzt angeführten Äufserungen mehr im elativen als im superlativen Sinne zu verstehen.

II.

Es kann hier darauf verzichtet werden, aus der jüdischen Litteratur, insbesondere aus den Eigennamen, den Psalmen und Propheten die Belege für zahlreiche, oft wörtliche Berührungen mit den angeführten religiösen Vorstellungen der Babylonier genauer anzuführen, da sie sich dem mit der Sprache des Alten Testamentes einigermafsen Vertrauten von selbst aufdrängen. Aber auch so mancher Ausdruck, den man bisher als spezifisch israelitisch und jüdisch zu betrachten gewohnt war, ist den Babyloniern seit langem geläufig. Auf Gott, den Spender alles Guten, hält der Israelite wie der Babylonier sein Auge gerichtet: Eljehoenai = Pani-Bêl-adaggal. Wie der Jude den „heiligen Berg Sion“ über alles liebt und nur in seinem Schatten zu wohnen begehrt, so versichert auch der Babylonier von seinem heiligen Berg und Tempel: „In Esagela ist meine Liebe“ (Ina-E-sag-ela râmi), „Im Schatten Esagelas“; er schreibt dem heiligen Berge, den er „Unsern Berg“ (Šadûnu) nennt, helfende Macht zu: „Der grofse Berg bewahrt“ (Šadû-rabû-êṭir), bis schliefslich der Berg als Gott personifiziert erscheint: „Der grofse Berg giebt“. So ist auch der Gedanke, dafs Gott, der die Seele in die Unterwelt führt, sie auch wieder der Macht des Todes entreifsen kann, den Babyloniern nicht unbekannt: „Nabu erweckt den Toten zum Leben“ (Nabû-mîtu-uballiṭ). Und selbst die grundlegende Idee des Alten „Bundes“ von einem besondern, auf

Auserwählung beruhenden Verhältnisse zwischen Gott und dei einzelnen Individuum oder Volke findet ihr babylonische Analogon in Namen wie: „Ea ist sein Anteil (Erbe)“ (Êâ-zitta šu), „Bel ist mit uns“, „Wer ist mit mir?“ (Mannu-itti-ia[1]

Es fragt sich nun weiterhin, in welcher Weise sich etw die babylonische Staatsreligion dem jüdischen Glauben al Ganzes gegenüber verhalten habe. Zunächst ist gewifs, daſ der Name Jahves in der Form: Jahu, Jau, wie zahlreich damit zusammengesetzte Namen beweisen, der babylonischen Be völkerung wohl bekannt war. Und wenn man Namen wie „Jah hat gegeben“ (Jaḫu-natânu), „Jahu für euch“ (Jaḫu-lakim und ähnliche hörte und gebrauchte, so war es, wie die voraus gehenden Beispiele zur Genüge zeigen, für den Babylonie eine selbstverständliche Folgerung, dafs Jahu ein Gott, de Gott der Israeliten sei. Und in dem naheliegenden Fall, daſ ein jüdischer Prophet oder Priester auf Vorhalt die Erklärun gab, deswegen sei das Volk Israel in Gefangenschaft ge kommen, weil es fremden Göttern nachgelaufen sei und da durch Jahu, seinen Gott, gereizt habe, so lag in diesem be kannten Grundgedanken exilischer Geschichtschreibung nicht was der Babylonier von seinem Standpunkt aus hätte ablehne müssen. Bis dahin war also der Weg geebnet.

Gleichwohl läfst sich nach dem bisherigen Stand de Forschung kein Punkt angeben, in welchem das babylonisch Religionssystem durch die einzigartige, göttliche Fundamenta wahrheit der jüdischen Religion, den einfachen, strengen Mono theismus, sich irgendwie beeinflufst zeigte. Weder die de eigenen Boden entstammenden monotheistischen Ansätze, w wir sie oben angeführt haben, noch auch die enge Berührun mit dem jüdischen Volke vermochten einen thatsächliche Fortschritt zu begründen. Der Zerfall des Reiches und de Untergang der Städte und ihrer Kultur liefs auch die vielleicl vorhandenen Keime zu bald ersticken.

---

[1] Vielleicht, wie Hilprecht bemerkt, gleich: Mannu itti Jâ = W ist mit Jah(u)?

Was umgekehrt die Wirkung des babylonischen Polytheismus auf das Judentum betrifft, so hat man hier die praktische und die theoretische Seite wohl zu unterscheiden. Denn trotz des engen Zusammenhaltens der Volksgenossen war es, wie an Beispielen gezeigt werden kann, nicht zu vermeiden, daſs der eine und andere unter dem Druck der Verhältnisse, hauptsächlich wohl durch Familienverbindung, der Religion seiner Väter untreu wurde. Die Mischung babylonischer mit persischen, arabischen und hebräischen Namen ist im 5. Jahrhundert so weit gediehen, daſs Hilprecht[1] mit Recht konstatiert, es sei schwer, wo nicht unmöglich, die Nationalität einer Person, die im alten Babylonien lebte, bloſs nach ihrem Namen zu bestimmen.

Um so klarer wurde aber der Gegensatz zwischen den widerspruchsvollen Gebilden des babylonischen Pantheons und der erhabenen Gröſse des Gott als Geist verehrenden Monotheismus dem edleren Teile des jüdischen Volkes. Auf ihn muſste die Zerfahrenheit und Hilflosigkeit einer mit so groſsem Pomp und in solchem Glanze der äuſserlichen Kultur auftretenden Götterlehre geradezu abstoſsend wirken. Die Geschichte bezeugt es wenigstens, daſs der Polytheismus, der vor dem Exil dem israelitischen Volke so oft verhängnisvoll geworden war, nach der Heimkehr endgültig überwunden ist[2].

Es ist nun freilich nicht als unmöglich zu bezeichnen, daſs irgend ein glücklicher Fund auch in den hier berührten Fragen Überraschendes bringen könne. Das Wahrscheinliche aber ist, daſs es sich wie bisher um religiöse Einzelheiten, um Begriffe, Übungen und Überlieferungen handeln wird, hinsichtlich welcher eine Hauptaufgabe der alttestamentlichen Forschung darin besteht, zu entscheiden, inwieweit Entlehnung, oder was häufiger zutreffen dürfte, inwieweit Herleitung aus gemeinsemitischer Urtradition anzunehmen sei.

---

[1] A. a. O. S. 29.

[2] Über die Haltung des „Buches der Könige“ in dieser Hinsicht vgl. C. Holzhey, Das Buch der Könige (München 1899) S. 52 f.

VIII.

DIE PERSISCHEN KÖNIGSNAMEN IN DEN BÜCHERN ESRA UND NEHEMIA.

VON

PROF. DR. JOH. NIKEL, BRESLAU.

Zu den Schwierigkeiten, welche die Bücher Esra und Nehemia der Exegese darbieten, gehören auch die Namen der persischen Könige, welche in den genannten Büchern erwähnt werden. Die Namen Darius, Xerxes und Artaxerxes werden ohne jeglichen Zusatz genannt; es giebt aber drei Könige des ersten, zwei des zweiten, drei des dritten Namens. Von der Identifizierung dieser Namen hängt zum Teil auch die sachliche Exegese gewisser Abschnitte der Bücher Esra und Nehemia ab.

Der Esra 4, 5 genannte Darius ist, wie jetzt wohl allgemein angenommen wird, Darius I. Hystaspis. Im zweiten Jahre dieses Königs wurde der Tempelbau, der von Zerubabel und dem Hohenpriester Josua noch unter Cyrus begonnen, dann aber infolge der Intriguen der Samaritaner unterbrochen worden war, wieder aufgenommen und im sechsten Jahre desselben Königs vollendet. Die einzige Schwierigkeit, die sich hier erhebt, beruht auf dem Abschnitte Esra 4, 6 bis 24. Warum steht vor dem Bericht über die Wiederaufnahme des Tempelbaues unter Darius I. die Nachricht über die Anklageschriften, welche die Samaritaner an Xerxes und Artaxerxes, zwei Nachfolger Darius' I., richteten? Diese merkwürdige Einreihung des Abschnittes Esra 4, 6—23 hat verschiedene Erklärungen gefunden; keine derselben befriedigt vollständig. Neuerdings hat Hugo Winckler[1] eine neue Erklärung versucht; er schlägt vor, in dem Abschnitte Esra 4, 6—23 an die Stelle der Namen Xerxes und Artaxerxes den

[1] Altorientalische Forschungen, zweite Reihe, Band II, Heft 1 u. 2. Leipzig 1899.

Namen Kambyses zu setzen; die von Cyrus gegebene Erlaubnis zum Tempelbau sei von dem den Juden feindlich gesinnten Kambyses zurückgenommen worden; erst unter Darius sei die Erlaubnis zur Erbauung des Heiligtums wieder gegeben worden; auf die Zurücknahme der Bauerlaubnis durch Kambyses beziehe sich nun der ganze Abschnitt Esra 4, 6 bis 23; so sei auch seine Einreihung erklärlich.

Dafs diese Auffassung Wincklers unhaltbar ist, ergiebt sich aus folgenden Gründen:

a) Der masorethische Text von Esra 4, 6—23 ist unverdächtig; zu seinen Gunsten spricht vornehmlich der Umstand, dafs dieser Text schwer verständliche, schon im Altertum nicht mehr verstandene Namen wie אֲפָרְסַתְכָיֵא, דִּינָיֵא, בְּאֵל־טְעֵם u. a. überliefert hat, sowie dafs er dem Asnappar die Ansiedelung assyrischer Kolonisten in Palästina zuschreibt, obschon kein biblischer Text von Assurbanipal Derartiges berichtet. Wir haben somit in dem Abschnitt Esra 4, 7—23 gut überlieferte Urkunden vor uns, und kein besonnener Exeget wird sich zu der Annahme entschliefsen, dafs die Namen Xerxes und Artaxerxes hier von späterer Hand an die Stelle des Namens Kambyses gesetzt worden seien. Winckler hat die textkritischen Bedenken, welche gegen seine Ansicht sprechen, wohl erkannt und den Widerspruch der Exegeten vorausgesehen; er fertigt letztere daher von vornherein damit ab, dafs er sagt: „Ich würde die Bereitwilligkeit, neue Erkenntnisse anzunehmen, weit überschätzen, wenn ich glauben wollte, dafs nach dem Standpunkt der heutigen Bibelforschung, welcher der alte Orient noch immer ein mythisches Land ist, auch nur ein Mensch sich bereit finden würde, diese sehr einfache Folgerung zu ziehen. Über den Buchstaben erhebt man sich nun einmal nicht.“ Der hier der Exegese gemachte Vorwurf, dafs sie sich nicht über den Buchstaben zu erheben vermöge, wird jeden befremden, der den heutigen Stand der Textkritik kennt. Wenn ein Exeget nur auf sehr triftige Gründe hin den masorethischen Text für verderbt erklärt, kann ihm daraus kein Vorwurf gemacht werden. Winckler weifs aber nur einen

Zeugen für seine Ansicht über den Zustand des masorethischen Textes von Esra 4, 6—23 anzuführen: Flavius Josephus; damit kommen wir zum zweiten Argument.

b) Flavius Josephus versetzt die Esra 4, 6—23 erwähnten Ereignisse in die Zeit des Kambyses (Antt. 11, 2). Dieser Umstand soll nach Winckler beweisen, dafs „die Handschriften des Esrabuches, welche dem Verfasser des dritten Esrabuches zu Gebote standen, die richtige Lesart hatten, und dafs die uns vorliegende Überlieferung dieses ‚Midrasch‘ erst in nachjosephischer Zeit nach dem mittlerweile durch die Verwirrung über Kambyses-Darius-Xerxes-Artaxerxes entstellten Esrabuche verschlimmbessert worden sei“ [1]. Dieser Schlufsfolgerung Wincklers wird sich kaum ein Exeget anschliefsen, welcher weifs, wie Josephus mit dem Quellenmaterial der nachexilischen Geschichte verfahren ist. Der Thatbestand dürfte ein anderer sein. Der Verfasser von Esra α′ hat irrtümlich die ganze Esra 4, 6—23 erwähnte Korrespondenz auf den Tempelbau bezogen, und Josephus hat sich diesem Irrtum, seiner Quelle folgend, angeschlossen. Wer den Text der Anklageschrift der Samaritaner liest, sucht vergebens nach einer Andeutung des Tempelbaues; es heifst da: „Sie bauen die aufrührerische und böse Stadt auf, die Mauern vollenden sie, und sie bessern die אֻשַּׁיָּא aus.“ Was *uššajâ* sind, weifs man noch nicht recht, aber der Tempel ist es nicht; für den „Tempel“ gebrauchen die aramäischen Stücke immer andere Bezeichnungen. Die LXX zum kanonischen Esrabuche übersetzen: καὶ θεμελίους αὐτῆς ἀνύψωσαν „und ihre Fundamente haben sie aufgerichtet“. Das dritte Esrabuch hat nun irrtümlich übersetzt: ναὸν ὑποβάλλονται; dieser Übersetzung folgend, schreibt Josephus: ναὸν ἀνεγείρουσιν.

Wenn nun Josephus diese Korrespondenz der Samaritaner mit dem Perserkönig auf den Tempelbau statt auf den späteren Mauerbau bezog, so mufste er, wenn er eine Ahnung von persischer Geschichte hatte, diese Korrespondenz in die

[1] A. a. O. Heft 1, S. 218.

Zeit des *Vorgängers* von Darius Hystaspis verlegen; denn unter Darius selbst wurde ja der Tempel mit königlicher Unterstützung gebaut und vollendet. Der Vorgänger des Darius war aber Kambyses. Josephus setzte daher statt der Namen Xerxes und Artaxerxes den Namen Kambyses ein, was ihm kaum schwer gefallen sein dürfte.

c) Gegen Wincklers Hypothese spricht noch ein anderer Umstand. Der Abschnitt Esra 4, 6—23 handelt vom Mauerbau; es ist nun aus sachlichen Gründen in hohem Grade wahrscheinlich, dafs die Juden erst *nach* der Erbauung des Tempels auch den Mut gewannen, an die Erbauung der Mauern zu gehen; erst nachdem das Heiligtum fertig gestellt war, dachten sie an eine Befestigung der Stadt. Dieser Umstand verbietet uns aber, in dem Abschnitte Esra 4, 6—23 den Namen Kambyses statt der andern Königsnamen einzusetzen.

d) Esra 4, 6 f. heifst es ferner, die Samaritaner hätten zuerst unter *Xerxes*, dann unter *Artaxerxes* die Juden denunziert. Ist es nun wahrscheinlich, dafs ein späterer Bearbeiter, wenn wirklich die Korrespondenz unter Kambyses geführt worden ist, aus dem *einen* Könige Kambyses *zwei* Könige, Xerxes und Artaxerxes, gemacht habe? Winckler fühlt diese Schwierigkeit und hilft sich damit, dafs er sagt, weil die Estherlegende von einem feindseligen Verhalten des Xerxes spreche, habe ein späterer Bearbeiter des Esrabuches auch diesen König unter die Feinde der jüdischen Gemeinde gerechnet und seinen Namen an geeigneter Stelle, nämlich bei der Erwähnung der gegen die Erbauung der Mauern gerichteten Intriguen, hinzugesetzt. Dies ist zwar nicht unmöglich, aber die Erklärung ist doch sehr gesucht.

e) Ein weiterer Grund, der gegen Winckler spricht, ist der Ausdruck מִן־לְוָתָךְ Esra 4, 12. Die Denunzianten schreiben an den König: „Kund sei dem Könige, dafs die Juden, die *von dir* hinaufgezogen sind, zu uns nach Jerusalem gekommen sind.“ Es handelt sich also um einen König, unter dessen Regierung Juden aus Babylonien nach Jerusalem gezogen sind.

Nur unter Cyrus und Artaxerxes sind, soweit uns bekannt ist, gröfsere Emigrantenkarawanen aus Babylonien nach Jerusalem gezogen. Da nun die Expedition unter Cyrus nicht gemeint sein kann, so kann nur an jenen Artaxerxes gedacht werden, in dessen siebentem Regierungsjahre Esra mit etwa 1500 Juden nach Jerusalem zog. Dann ist aber der Name Artaxerxes in jener Urkunde richtig.

f) Wenn es endlich Esra 4, 23 heifst, dafs die Fortsetzung des begonnenen Mauerbaues mit Gewalt verhindert wurde, so ist es wahrscheinlich, dafs bei dieser Gelegenheit die bis dahin gebauten Mauerteile zerstört und die vorhandenen Thore verbrannt wurden. Das pafst aber am besten zu Neh. 1, 1—3, wo erzählt wird, dafs Nehemia im zwanzigsten Jahre des Artaxerxes von Verwandten die Nachricht empfing, die Thore Jerusalems seien verbrannt, die Mauern zerstört. Ist diese Beziehung zutreffend, dann ist auch Esra 4, 7 der Name Artaxerxes richtig und nicht durch Kambyses zu ersetzen.

Aber Winckler ist nicht zufrieden damit, die Korrespondenz Esra 4, 6—23 in die Zeit des Kambyses zu versetzen; er behauptet auch, alles, was Esra 7—10 und im Buche Nehemia erzählt werde, habe sich unter Darius Hystaspis, nicht unter einem Artaxerxes zugetragen. Zuerst[1] hatte Winckler die Ansicht ausgesprochen, „unter der Regierung des Kambyses sei Esra gekommen, um das neue Gesetzbuch zu verkünden“; später[2] widerrief Winckler jedoch seine Behauptung und verlegte die Ankunft Esras in das siebente Jahr des Darius Hystaspis. Winckler vermag für seine Ansicht nur einen Grund beizubringen, der sich allenfalls hören läfst. Er sagt: „Mit Vollendung des Tempels (im sechsten Jahre des Darius) ist der Gottheit, welche zum selbständigen Bestehen eines Staates gehört, wieder eine Heimstätte geschaffen. Das ist die richtige Zeit für die Verkündigung der neuen Verfassung.“ Es ist ja nun richtig, dafs die

[1] A. a. O. Heft 1, S. 223.
[2] A. a. O. Heft 2, S. 242.

Zahlen sehr gut passen; im sechsten Jahre des Darius wurde thatsächlich der Tempel vollendet, im siebenten Jahre eines Königs (aber nach Esra 7, 1 des Artaxerxes) kam Esra nach Jerusalem. Aber deswegen allein, weil die Zahlen so hübsch passen, kann man doch wohl nicht das einstimmige Zeugnis der Memoiren des Esra und Nehemia, welche beide Esras Thätigkeit in die Regierungszeit eines Artaxerxes verlegen, Lügen strafen.

Aber auch andere Gründe sprechen gegen Wincklers Ansicht. Wäre es nämlich die Vollendung des Tempels gewesen, welche, wie Winckler meint, den Priester Esra veranlafst hätte, nach Jerusalem zu ziehen und eine Reorganisation der Gemeinde durchzuführen, so hätte sich bei der ungeheuren Wichtigkeit dieser Ereignisse eine Erinnerung an den Kausalnexus und an die unmittelbare Aufeinanderfolge dieser Ereignisse wohl erhalten.

Wenn ferner Esra im siebenten Jahre des Darius Hystaspis, also unmittelbar nach der Vollendung des Tempels, nach Jerusalem gekommen wäre, so hätte er Zerubabel und den Hohenpriester Josua daselbst vorgefunden; denn es ist doch nicht wahrscheinlich, dafs beide Männer unmittelbar nach der Einweihung des Tempels starben. Die ganze Situation, die Esra bei seiner Ankunft in Jerusalem vorfand, war aber eine ganz andere: ein Pecha, d. i. ein Statthalter, wie es Zerubabel war, existierte gar nicht in Jerusalem; der Eifer und die Begeisterung für das Gesetz und den Kultus war einer gewissen Lauheit gewichen; zwischen Juden und Fremden hatte eine starke Annäherung stattgefunden, welche in zahlreichen gesetzwidrigen Ehen einen Ausdruck fand. Alles dieses deutet darauf hin, dafs zwischen der Vollendung des Tempels und der Ankunft Esras eine längere Periode der Entwicklung liegt.

Wir haben somit durchaus keine Veranlassung, die in den Büchern Esra und Nehemia gegebenen Zeitdaten durch Änderung der Königsnamen von Grund aus umzuändern. Die Reihenfolge der Thatsachen ist auch unter Beibehaltung der

Namen des masorethischen Textes eine natürliche. Bald nach der Einnahme Babylons ziehen etwas über 40000 Israeliten mit Erlaubnis des Cyrus nach Jerusalem. Sie beginnen den Tempel zu erbauen; es gelingt aber den Feinden der Gemeinde, die Loyalität der Juden beim Perserkönige zu verdächtigen. Die Juden, entmutigt, unterbrechen den Tempelbau. Auch die schweren Zeiten unter Kambyses vermögen die junge Gemeinde nicht zur Fortsetzung des begonnenen Werkes zu ermutigen. Fast in dem Augenblicke, da mit Darius ein wohlwollender und gerechter König auf den Thron kommt, können die Juden auf günstige Behandlung hoffen, um so mehr, als sie bei der allgemeinen Erschütterung der Verhältnisse im Reiche ihre Loyalität glänzend bewährt haben. Der Bau des Tempels wird daher wieder aufgenommen und auch trotz der erneuten Intriguen der Samaritaner glücklich zu Ende geführt. Nach der Erbauung des Tempels denken die Juden auch an die Wiederherstellung der Stadtmauern. Versuche, die letzteren zu erbauen, werden zuerst unter Xerxes I. und später von Esra unter Artaxerxes I. unternommen. Besonders Esra hat wegen der Folgen der gegen die gesetzwidrigen Ehen gerichteten Maſsregeln alle Ursache, die Hauptstadt gegen die Feindseligkeiten der umwohnenden heidnischen und halbheidnischen Völker zu schützen. Aber sein Versuch, die Stadt zu befestigen, miſsglückt infolge der Verdächtigungen der Samaritaner. Die angefangenen Mauern werden auf Befehl des Perserkönigs (Artaxerxes I.) niedergerissen, die vorhandenen Thore verbrannt. Auf die Nachricht hiervon entschlieſst sich einige Jahre später Nehemia, ein hoher persischer Hofbeamter jüdischer Abstammung, seinen Landsleuten in der Heimat zu helfen. Er vermag den König von der Loyalität seiner Absichten und von der Unterthanentreue der Juden Palästinas zu überzeugen; er erhält zur Erbauung der Mauern Jerusalems einen längeren Urlaub und wird sogar zum Statthalter von Judäa ernannt. Es gelingt ihm, sein Werk in kurzer Zeit zu vollenden. Alsdann geht er daran, die durch den früheren Miſserfolg erschütterte Autorität Esras zu stärken,

und führt im Verein mit demselben die Reorganisation der Gemeinde durch.

Nach Ablauf seines Urlaubs kehrt Nehemia nach Susa zurück. Bald darauf kommt er aber zum zweitenmal, wiederum als Statthalter, nach Judäa, um die Wirkung seiner früheren Maſsnahmen zu beobachten. Mit dem Berichte über die Revisionsreise Nehemias schlieſst das Buch Nehemia.

Die hier skizzierten Thatsachen sind in den Büchern Esra und Nehemia im allgemeinen in derselben Reihenfolge berichtet. Wo die Angaben des biblischen Schriftstellers etwas durcheinander geraten sind, ist es der Exegese gelungen, mit Hilfe von Kombinationen den Zusammenhang wiederherzustellen. Nirgends aber hat sich die Notwendigkeit herausgestellt, durch Vertauschung von Namen dem Texte Gewalt anzuthun.

IX.

DIE

BEDEUTUNG DER PESCHITTO

FÜR DIE

TEXTKRITIK DES HOHENLIEDES.

VON

PROF. DR. S. **EURINGER**, DILLINGEN A. D.

Es existiert noch keine kritische Ausgabe der Peschitto (𝕾). Samuel Lees Publikation (1823) ist, was wenigstens das Hohelied anlangt, trotz der stolzen Überschrift: „Vetus Testamentum syriace ... iussu societatis biblicae recognovit et ad fidem codicum manuscriptorum *emendavit,* edidit Samuel Lee", nichts anderes als der wortwörtliche Abdruck des Textes in der Londoner Polyglotte.

Ehe man daher 𝕾 (Peschitto) zur Kritik des M. T. (Masora-Textes) verwenden darf, mufs man mit den zu Gebote stehenden Hilfsmitteln einen möglichst korrekten Text herzustellen suchen.

Die Hilfsmittel nun, welche zur Textkritik von 𝕾 des Hohenliedes durch Druck oder Photolithographie allgemein zugänglich gemacht sind, scheiden sich naturgemäfs in zwei Gruppen: in eine westsyrische Gruppe, welche die Texte der Jakobiten, Maroniten und Melchiten umfafst, und in eine ostsyrische Gruppe, welche durch die Rezension der Nestorianer und Chaldäer[1] gebildet wird.

I. Westsyrische Gruppe.

1. Der berühmte Codex Ambrosianus, der Codex syriacus B 21 inf. der Ambrosiana zu Mailand, welcher durch Ceriani 1876 ff. auf photolithographischem Wege der ganzen gelehrten Welt zugänglich gemacht wurde. Dieser Codex, den man mit 𝔞 zu bezeichnen pflegt, stammt aus dem sechsten Jahrhundert und ist jakobitischen Ursprungs.

---

[1] Chaldäer nennt man jene unierten Syrer, welche aus den Nestorianern hervorgingen.

Über den Wert von 𝔞 für die Textkritik hat Cornill in seinem Ezechiel (S. 140 ff.) sicher zu scharf geurteilt. Rahlfs prüfte in der Zeitschr. für alttestamentl. Wissenschaft 1889, S. 180 ff. dieses ungünstige Urteil und dessen Gründe. Er gelangte zu dem Resultate: „An vielen Stellen bietet 𝔞 gegen 𝔤 (Text in den Polyglotten) das Richtige; an manchen hat 𝔞 Fehler“ (S. 191). Zu dem gleichen Ergebnis war schon Ceriani in seiner Ausgabe von 𝔞 gekommen; er schreibt nämlich: „Est, ubi optimus mihi videtur; est etiam, ubi aliis cedit vel recentioribus et ipsis editionibus.“ Der nüchterne und sorgfältige Nestle hat diesen Ausspruch Cerianis zweimal bestätigt: Theol. Literaturzeitung 1876, S. 330 f. und 1878, S. 228. Auch ich schliefse mich für das Hohelied diesem Urteile vollkommen an.

2. Der Bibeltext, welchen Barhebräus seinen Scholien in der „Scheuer der Geheimnisse“ zu Grunde gelegt hat. Sigl: 𝔟.

Die Scholien zum Hohenlied sind ediert von A. Rahlfs in seinem Buche „Des Gregorius Abulfarag, genannt Bar Ebhroyo, Anmerkungen zu den salomonischen Schriften“ (Leipzig 1887). Diese Scholien sind auch deshalb von Wert, weil sie kritische Notizen des Barhebräus enthalten.

Da Barhebräus Monophysit war und 1226—1286 lebte, so kann man a priori schliefsen, dafs sein Bibeltext der jakobitischen Familie und spätestens dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehört.

Die genaue Analyse des Textes führt jedoch bei den geringen in Druck oder Photolithographie vorliegenden Hilfsmitteln zu keiner sichern Entscheidung über die Angehörigkeit von 𝔟 zu irgend einer Familie; dagegen ergiebt sich mit Sicherheit das hohe Alter und die Güte der meisten Lesarten. Das hohe Alter der Lesarten erkennt man daraus, dafs 𝔟 merkwürdig oft mit dem nestorianischen Texte 𝔲 gegen den jakobitischen 𝔞 stimmt. Dafs der Jakobite direkt den Nestorianern Lesarten entlehnt habe, ist nicht wohl anzunehmen; vielmehr wird man auf altes, gemeinsames Gut zu schliefsen haben.

Die These, dafs Barhebräus einen Bibeltext benutzt habe, welcher an einer Anzahl Stellen nach der syrischen Hexapla geändert war, hat schon Rahlfs (a. a. O. S. 166 f.) gegen Gottheil (Mitteilungen des akademisch-orientalischen Vereins, Nr. 2. Berlin 1889) auch für das Hohelied gründlich widerlegt.

Zuzugestehen ist jedoch, dafs Barhebräus unter den ihm vorliegenden Handschriften die besten auswählte und wohl auch eine schlechte Lesart durch eine bessere ersetzt haben kann.

3. Der Text des Maroniten Gabriel Sionita, Sigl: 𝔤. Derselbe erschien zuerst in der Pariser Polyglotte; von dieser druckte ihn die Londoner Polyglotte[1] ab, indem sie einen Druckfehler (8, 5) verbesserte, dagegen drei neue (1, 5; 2, 8; 8, 9) sich zu Schulden kommen liefs. Samuel Lee druckte ihn hinwiederum für seine Ausgabe von der Londoner Polyglotte ab, wobei er einen neuen Druckfehler einführte (4, 1), dagegen nur einen alten Druckfehler (1, 5) verbesserte. Dafs die Abweichungen der drei Drucke nur Fehler und keine Varianten sind, erhellt auf den ersten Blick. Daher ist es unnütz, die drei Drucke auseinander zu halten.

Der Text 𝔤 ist maronitischen Ursprungs und neueren Datums. Wenn es auch nicht ganz sicher ist, dafs Codex 2 des Ancien fonds der Bibliothèque nationale zu Paris, der von dem Maroniten Abraham Ecchellensis stammt, die Vorlage der Pariser Polyglotte war, so ist doch mit genügender Sicherheit der maronitische Ursprung und die Jugend des Textes darzuthun.

Samuel Lee spricht in seinen Remarks on the Collation of Syriac Manuscripts im Classical Journal, vol. XXIII (1821), p. 247 von einem Ms. des Dr. Adam Clarke und fährt dann fort: „It agrees mostly however with Usher 2 and Pococke and with the printed text, which leads me to suppose, that

---

[1] Herr Dr. Herkenne in Bonn hatte die Güte, für mich die Kollation der beiden Polyglotten, soweit der 𝔖 des Hohenliedes in Frage kommt, zu besorgen.

the manuscript, from which Gabriel Sionita took the text of Le Jay's Polyglott . . . must have been one of a modern date.“

Da Usher 2 und Pocockes Codex sicher maronitisch sind und Lee dieselben selbst mit der Handschrift Clarkes verglichen hat, da ferner diese drei und 𝔤 (the printed text) miteinander der Hauptsache nach übereinstimmen, so folgt, dafs auch 𝔤 maronitisch ist.

Dafs 𝔤 einer eigenen Familie angehört, ergiebt sich auch aus folgender Übersicht, wobei ich nur wirkliche Varianten (nicht Schreibfehler, orthographische Eigentümlichkeiten, Setzung oder Auslassung des Vav copulativum und des Ribbui) in Anschlag bringe:

𝔤 weicht vom Jakobiten 𝔞 und vom Nestorianer 𝔲 12 mal ab;
𝔤 geht mit dem J. 𝔞 gegen den N. 𝔲 10 mal;
𝔤 geht mit dem N. 𝔲 gegen den J. 𝔞 21 mal.

Also weicht 𝔤 vom J. 𝔞 im ganzen 33 mal, vom N. 𝔲 im ganzen 22 mal ab, und in 12 Fällen steht es allein.

Graphisch läfst sich dies kurz so darstellen:

𝔤 > 𝔞 und 𝔲 = 12 mal;
𝔤𝔞 > 𝔲 = 10 mal;
𝔤𝔲 > 𝔞 = 21 mal;
𝔤 > 𝔞 = 21 + 12 = 33 mal;
𝔤 > 𝔲 = 10 + 12 = 22 mal.

Man sieht also, dafs sich 𝔤 sehr selbständig verhält, sowohl gegen 𝔞 als auch gegen 𝔲, was noch mehr in die Augen springt, wenn man die Varianten selbst betrachtet.

Da nun 𝔤 nicht jakobitisch und ebensowenig nestorianisch ist, wird es wohl maronitisch sein.

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich aber der geringe Wert von 𝔤 für die Textkritik.

Mit Recht schreibt Ceriani in seinem Aufsatz „Le edizioni e i manoscritti delle versioni siriache del V. T.“ (in den Memorie del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere, vol. XI. Milano 1870) S. 3 wie folgt: „È vero che per sè l'età non definisce il valore critico di un ms.; ma come ho potuto dedurre dal confronto che ho fatto di molte parti di mss.

antichissimi colla edizione di Lee, che è basata sui mss. adoperati nella Poliglotta di Londra e su altri più antichi, questo non è il caso pei mss. collazionati nella Poliglotta."

Dazu ist jedoch zu bemerken: Wenn auch 𝔤 wegen seines geringen Alters für sich allein genommen für die Textkritik wenig Wert hat, so mufs es doch berücksichtigt werden in allen Fällen, wo es mit dem Jakobiten 𝔞 gegen den Nestorianer 𝔲, und ebenso wo es mit 𝔲 gegen 𝔞 geht. In letzterem Falle mufs man allerdings die Thatsache im Auge behalten, dafs die Herausgeber von 𝔲 sicher 𝔤 gekannt haben, und die Möglichkeit, dafs sie es auch benutzt haben könnten, nicht übersehen, wiewohl, soweit ich die Sache überblicke, keine Wahrscheinlichkeit hierfür vorhanden ist. Wo aber 𝔤 allein steht, hat es allerdings sehr geringen Wert.

4. und 5. Die Abschriften, welche für den anglikanischen Erzbischof von Armagh in Irland, James Usher (1626—1628) und für Eduard Pococke (1614) angefertigt wurden. Beide Texte sind maronitischen Ursprungs. Sie wurden von Herbert Thornedyke für die Londoner Polyglotte verglichen, wo auch die Varianten im VI. Band abgedruckt sind. Die Kollation Thornedykes ist, was das Hohelied anlangt, so leichtfertig gemacht, dafs sie wertlos ist. Ich habe mich davon in der Bodleiana in Oxford, wo die beiden Abschriften liegen, selbst überzeugt. Man kann daher dieses Variantenverzeichnis für die Kritik nicht verwenden. Im übrigen würde von Ushers und Pocockes Codex dasselbe gelten wie von 𝔤.

II. Die ostsyrische Gruppe.

1. Die Urumia- oder Urmia-Bibel, welche im Jahre 1852 von der amerikanischen Missionsgesellschaft zu Urmia in Persien gedruckt wurde. Sigl: 𝔲.

Dieser Text ist wenigstens der Hauptsache nach sicher nestorianisch. Die Gründe hierfür lauten bei Rahlfs (a. a. O. S. 165) also:

„— — Wir haben doch seit 1852 in 𝔲 wenigstens einen Vertreter der östlichen Gruppe und können seitdem vieles mit

gröfserer Sicherheit entscheiden. Zwar wäre es möglich, dafs die amerikanischen Missionare, wie sie die in der Peschita fehlenden Stücke, z. B. die Perikope von der Ehebrecherin, eingesetzt haben, so auch andere Stellen etwa nach dem Drucke Lees geändert hätten. Aber da sie manche Lesarten bieten, welche von Bar Ebhraya als spezifisch nestorianisch angegeben werden, so ist bis auf weiteres anzunehmen, dafs sie einen im ganzen treuen nestorianischen Text liefern."

𝔲 weicht nur an 10 Stellen von 𝔞 und 𝔤 ab; an 12 Stellen stimmt es mit 𝔞 gegen 𝔤; an 21 mit 𝔤 gegen 𝔞; also graphisch dargestellt:

$$\mathfrak{u} > \mathfrak{a} \text{ und } \mathfrak{g} = 10 \text{ mal};$$
$$\mathfrak{u}\mathfrak{a} > \mathfrak{g} = 12 \text{ mal};$$
$$\mathfrak{u}\mathfrak{g} > \mathfrak{a} = 21 \text{ mal}.$$

2. Die Peschittoausgabe der Dominikaner zu Mosul, welche das Alte und Neue Testament enthält und den Titel führt: Biblia sacra iuxta versionem simplicem, quae dicitur Pschitta, 1887—1891, 3 Bände. Davon erschien 1888—1892 eine zweite Ausgabe, dem Texte nach unverändert, jedoch in anderem Formate. Dieser Peschittotext, welchen ich 𝔪 nennen will, wurde vom syrisch-katholischen Erzbischof von Damaskus, Mgr. Klemens Joseph David, unter der Oberaufsicht des chaldäischen Erzbischofs von Amid, Mgr. Gregor Ebedjesus Khayyath, besorgt und ist für Syrer, Maroniten und Chaldäer bestimmt. Von allen Peschittoausgaben ist diese die vollständigste, schönste und bequemste. Sie ist durchweg vokalisiert; der Druck ist sehr deutlich und in schönen chaldäischen Lettern ausgeführt, das Papier gut und dauerhaft, das Format bequem. Es wundert mich, dafs dieser Druck verhältnismäfsig wenig bekannt bezw. verbreitet ist.

Leider ist der textkritische Wert von 𝔪 nahezu gleich null. Da die Vorreden keinen Aufschlufs geben über die Grundsätze, welche bei der Herstellung des Textes mafsgebend waren, so wandte ich mich direkt an die Dominikanermissionare in Mosul, und P. Bonte hatte die Güte, bei Mgr. Rahmani, dem jetzigen syrisch-katholischen Patriarchen und ehemaligen

Mitarbeiter an 𝔪, hierüber Erkundigungen einzuziehen. In einem Briefe de dato Mosul, 17. März 1899, teilt der genannte Missionär mir mit, Mgr. Rahmani habe folgendes geantwortet: „Quant à la valeur scientifique de l'édition Pschitta de votre typographie, vous savez que Mgr. David de bonne mémoire avait en considération les catholiques syro-chaldéens, non pas les orientalistes, et par conséquent il a préparé son édition sur celle des protestants et sur un manuscrit du XVII[me] siècle, ayant aussi sous les yeux les textes hébreu, grec et latin.“ Demnach ist die lateinische Übersetzung der Approbation des chaldäischen Patriarchen von Babylon, Petrus Elias XII. Abolyonan im II. Band (1888) falsch. Dort heifst es nämlich: „illud (vorliegender Text) ... ad antiquiora et puriora exemplaria accuratissime exactum ... advertimus“. Der Patriarch hatte, allerdings etwas mifsverständlich, geschrieben: „Und wir können sie (sc. diese Ausgabe) ansehen als den Text der ältesten, besten und zuverlässigsten Handschriften erwähnter Edition“ (sc. der Peschitto), was streng genommen nur die Güte des abgedruckten Textes, nicht aber dessen Provenienz darlegen will, allerdings aber leicht so mifsdeutet werden kann, wie es der lateinische Übersetzer gethan.

Die nähere Untersuchung bestätigt die Mitteilung des Mgr. Rahmani. Zählt man alle, auch die geringfügigsten Abweichungen 𝔪𝔰 von 𝔲, so erhalten wir 16 Differenzen (nur abweichende Vokalisation bezw. Punktation wurde bei dieser Zählung nicht berücksichtigt, wohl aber Ribbui). Davon sind sieben nur orthographische Verschiedenheiten bezw. Besonderheiten. In diesen sieben Fällen ist 𝔪 immer genauer oder vielleicht auch korrekter als 𝔲. In einem weiteren Falle (8) handelt es sich um die Interpunktion; zwei Lesungen (9 u. 10) sind von ganz untergeordneter Bedeutung. In den übrigen sechs Fällen hat 𝔪 die alten Zeugen (M. T., 𝔊, V.) oder doch mehrere derselben für sich, was auf eine Korrektur von seiten der Herausgeber hinweist. In diesen Punkten hat 𝔪 mit einer einzigen Ausnahme (6, 8) immer eine recht gute Lesung. Dafs 𝔪 nicht exprefs nach der Vulgata geändert wurde, läfst sich

schon aus der Variante 8, 13, wo die V. die Satzteile anders gruppiert, ganz deutlich ersehen.

Aus dem Gesagten ergiebt sich: m bietet für die praktischen Zwecke, für welche diese Ausgabe erfolgte, einen recht guten Text; für die Textkritik hat m nur dann Bedeutung, wenn es mit u übereinstimmt. Da wir aber u selbst benutzen können, so ist m faktisch für die Textkritik ohne Wert.

Wie man aus all den vorausgegangenen Untersuchungen leicht erkennt, bewegt sich die Textkritik der Peschitto, soweit die allgemein zugänglichen Hilfsmittel allein in Betracht kommen, mit Ausnahme von a, auf ziemlich unsicherem Boden.

Doch läſst sich trotz der Mangelhaftigkeit des kritischen Materials, bezw. unserer Kenntnis über die genaue Tragweite desselben, gar manche Lesart mit ziemlich groſser Sicherheit feststellen, wenn man sich nach den Regeln richtet, welche zuerst Ceriani in seinem Aufsatz „Le edizioni e i manoscritti delle versioni siriache del V. T.“ (in den Atti des lombardischen Instituts, 1870) in groſsen Zügen dargelegt und später Rahlfs (a. a. O. S. 165 f.) für die Ausgaben a, g und u präzisiert hat. Sie lauten (Ceriani l. c. p. 17):

„. . . nei mss., che ho enumerati, noi abbiamo testi Cattolici, Giacobitici, Nestoriani, Melchitici, e, a parte questi ultimi, che si presentano tardi, gli altri si separarono dai Cattolici nel secolo V. e VI., e, come è naturale, poca, io crederei, deve essere stata la comunicazione dei mss. tra di loro. Giova quindi sperare, che i varj mss., che si perpetuarono per copie distinte e separate sino dal secolo V., ci ricondurranno nelle loro lezioni a quel tempo. È ben difficile, che tutti convenissero nei medesimi errori di trascrizione, o in quelle alterazioni accidentali, che si sogliono introdurre col tempo o anche per l'uso di traduzioni differenti; e tra le varie lezioni avremo per lo più un mezzo facile a discernere la vera risalendo all'archetipo, da cui quella traduzione fu presa. Solo che nell'uso dell'archetipo si dovrà osservare,

prima, che varj furono i traduttori e non tutti sempre stretti alla parola; poi che non sempre l'archetipo, di cui si servirono essi, era senza varietà di lezione da quelli, che abbiamo noi."

Rahlfs a. a. O. S. 165 f.: „Demnach sind für die Textkritik der Peschita folgende, allerdings bei der geringen Zahl und nicht absolut feststehenden Glaubwürdigkeit der Zeugen nicht ganz sichere Regeln aufzustellen:

„1. Wo 𝔞 𝔤 (westlich) und 𝔲 (östlich) übereinstimmen, liegt ein bis in das letzte Viertel des 5. Jahrhunderts zurückreichender Text vor.

„2. Wo 𝔞 𝔤 gegen 𝔲 übereinstimmen, ist eine besondere Untersuchung nötig, um zu konstatieren, auf welcher Seite ein bloſser Fehler oder eine absichtliche Korrektur vorliegt.

„3. Wo 𝔞 𝔲 gegen 𝔤 oder 𝔤 𝔲 gegen 𝔞 übereinstimmen, da ist es, obgleich Fälle vorkommen können, wo in zwei Handschriften unabhängig voneinander derselbe Fehler gemacht ist, doch von vornherein wahrscheinlich, daſs die von einem östlichen und einem westlichen Zeugen beglaubigte Lesart älter ist als die bloſs von einem (eventuell auch von mehreren) westlichen beglaubigte."

Hierzu möchte ich ergänzend bemerken: Was von den westsyrischen Texten 𝔞 und 𝔤 gilt, gilt auch von 𝔟. Natürlich sind bei der Anwendung vorstehender Regeln alle oben besprochenen Umstände und Verhältnisse wohl zu berücksichtigen.

Ich habe mit den genannten Hilfsmitteln — die fünf Citate, die sich in den Werken Ephrems finden, und die ich der Freundlichkeit des Herrn Dr. Herkenne verdanke, sowie das Halbcitat bei Aphraates (Dem. VI de monachis 19, ed. Graffin col. 309) haben für die Kritik keinen Wert — und nach den soeben erwähnten Regeln, soweit möglich, den Text von 𝔖 herzustellen gesucht. Das Resultat werde ich an einer andern Stelle veröffentlichen. Hier möge nur die Bemerkung Platz finden, daſs die Untersuchung der Texteszeugen auf e i n e n und nicht auf zwei oder mehrere Grundtexte bezw. Übersetzer hinweist.

Ich komme nun zu der Frage: Welchen Wert hat die so gewonnene 𝔖 für die Kritik des M. T. des Hohenliedes?

Meine Untersuchungen haben folgende Resultate ergeben:

1. Dem Übersetzer lag ein hebräischer Text vor; z. B. 1, 3[1] M. T.: „Dem Geruche sind deine Salben gut"; ebenso 𝔖. Dagegen 𝔊: „Und der Duft deiner Salben ist über alle Wohlgerüche." Das hebräische דודי, mein Geliebter, welches 𝔊 mit ἀδελφιδός μου = „mein Neffe" giebt, übersetzt der 𝔖 mit dôd(j) = „mein Onkel", behält also das Wort bei, obwohl es einen andern Sinn als im Hebräischen hat. 7, 7: בתענוגים ist von 𝔊 durch das entsprechende ἐν τρυφαῖς = „in den Freuden" (oder „durch, unter Freuden") gegeben, während 𝔖 zwei Worte hat: „Tochter der Vergnügungen", also: בת ענגים las.

2. Dieser hebräische Text hatte keine [oder, was mir aber weniger wahrscheinlich ist, eine vom M. T. abweichende] Vokalisation, Punktierung und Worttrennung, z. B. das soeben besprochene Beispiel 7, 7; ferner 2, 5: באשישות = „mit Kuchen"; 𝔊: ἐν μύροις; 𝔖: in voluptatibus. 𝔖 leitet das Wort von שׂישׂ = „sich freuen" ab, hatte also offenbar keine diakritischen Punkte in seinem Text. 5, 16: M. T.: וְכֻלּוֹ = „und er ganz"; 𝔊 ebenso: καὶ ὅλος; 𝔖: „und seine Gefäſse (oder Kleider)", er las demnach: וְכֵלָיו.

3. Da 𝔊 und M. T. im Hohenlied nur an verhältnismäſsig wenigen Stellen voneinander abweichen und zudem diese Abweichungen meist aus falscher Worttrennung oder unrichtiger Vokalisation des in continuo geschriebenen und unpunktierten Urtextes sich erklären, 𝔖 aber, wie bereits gesagt, einen ebensolchen Text vor sich hatte, so läſst sich hier ein Einfluſs von 𝔊 auf 𝔖 nicht so leicht nachweisen bezw. abweisen, wie bei manchen andern Büchern der Heiligen Schrift. Von den zwölf Stellen, an welchen 𝔖 mit 𝔊 gegen M. T. geht, sind nur fünf mehr oder weniger bezeichnend; von durchschlagender Beweiskraft ist jedoch keine.

[1] Die Kapitel- und Verszählung nehme ich nach dem M. T.

4. Was die Übersetzungsweise des 𝔖 anlangt, so ist zu sagen: Die Wortstellung ist mit sehr wenigen Ausnahmen dieselbe wie im M. T. Die Übersetzung ist zwar keine sklavische, giebt jedoch das Original meist sehr getreu wieder. Zusätze sind nur ganz geringfügige zu verzeichnen, und diese stammen meist aus Parallelstellen. Die Auslassungen sind kaum nennenswert. An ein paar Stellen erlaubt sich 𝔖 einige kleine Freiheiten, um den Satz abzurunden. Manchmal giebt der 𝔖 den Urtext ungenau wieder oder hat eine von der unsrigen abweichende Auffassung von der Bedeutung eines Wortes. Bei schwierigen oder seltenen Worten und Stellen wird entweder etymologisiert, aber nicht immer glücklich, oder die Lesung der Parallelstellen adoptiert, wobei vielleicht 𝔊, hier und da wenigstens, von Einfluſs war. Paraphrase konnte ich nur eine entdecken, und diese verfehlt den Sinn, nämlich 8, 11. M. T.: Ein Weinberg war dem Salomo in Baalhamon, ebenso 𝔊. Der 𝔖 übersetzt: Ein Weinberg war dem Salomo, und dessen Erträgnis war (oder ist) groſs. Vgl. damit die Übersetzung des Namens Baalhamon durch ἐν ἔχοντι πλήθη bei Aquila. An ein paar Stellen ist der Text von 𝔖 verdorben.

Da nun 𝔖 zwar sinngetreu, aber doch nicht immer streng wörtlich übersetzt, sondern sich bisweilen kleine Freiheiten erlaubt, besonders bei schwierigen Stellen nicht immer zuverlässig ist, an andern Orten wieder eine verderbte Lesung überliefert, anderseits auch sehr wahrscheinlich vom griechischen Texte, wenn auch in sehr geringem Maſse, beeinfluſst ist, so kann 𝔖 zur Kritik des M. T. nur mit gröſster Vorsicht gebraucht werden.

Nur dann, wenn 𝔖 sich nur schwer oder gar nicht auf andere Weise erklären läſst als durch die Annahme einer vom M. T. abweichenden Vorlage, oder wenn der eine oder andere Zeuge (𝔊, V, Ἀ, Σ, Θ) seine Lesart bestätigt, kann man 𝔖 gegen M. T. verwenden. In letzterem Falle muſs man aber wieder im Auge behalten, daſs 𝔖, wenn auch in geringem Maſse, sehr wahrscheinlich den Einfluſs des griechischen Textes erfahren hat.

Daher wird man 𝔖 mehr zur Bestätigung der Lesarten des M. T. als zur Kritik gegen M. T. verwenden können.

Somit läfst sich auch auf 𝔖 des Hohenliedes das Urteil Cornills anwenden, welches dieser Gelehrte über die Peschitto des Ezechiel (Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel S. 156) fällt: „Aus allem dem geht hervor, dafs 𝔖 als Zeuge für die alttestamentliche Textkritik nur mit der gröfsten Vorsicht zu benutzen ist. Doch thut das ihrem hohen Wert keinen Eintrag; für die exegetische Tradition ist sie ein Hauptzeuge, und dabei bietet sie uns doch eine Anzahl von wirklich guten Lesarten.“

X.

DIE TEXTÜBERLIEFERUNG DES BUCHES SIRACH.

VON

REPETENT DR. H. HERKENNE, BONN.



Verehrte Anwesende! Gestatten Sie mir, Ihr Augenmerk zu lenken auf ein Thema, welches in letzten Jahren besonders an Interesse gewonnen hat, ich meine die Textüberlieferung des Buches Sirach. Was ich heute vorbringe, habe ich zum Teil bereits dargelegt in einer zu Leipzig erschienenen Spezialschrift[1], doch hielt ich es für dienlich, das eine oder andere meiner Resultate aus derselben hier noch einmal kurz anzuführen und einiges Neue hinzuzufügen. Offenbar ist eine Vorbedingung für das richtige Verständnis eines biblischen Buches die Kenntnis seiner Textgeschichte bezw. die Wiederherstellung des Originaltextes, soweit letztere möglich ist. Wie sehr diese beim Buche Sirach auch Andersgläubigen am Herzen lag, zeigen u. a. die diesbezüglichen Kommentare von Fritzsche[2], Edersheim[3] und Ryssel[4]. Um so mehr soll dies bei uns der Fall sein, da wir dem Ecclesiasticus die Autorität eines kanonischen Buches zuschreiben. Für die Textkritik des Jesus Sirach waren bislang unsere Hauptquellen die griechische und die syrische (Peschittho-) Übersetzung, welche beide direkt aus dem Hebräischen geflossen sind. Eine grofse Förderung erfuhren dann die Studien zu Sirach, als man vor kurzem von

[1] De Veteris Latinae Ecclesiastici capitibus I—XLIII una cum notis ex eiusdem libri translationibus Aethiopica, Armeniaca, Copticis, Latina altera, Syro-Hexaplari depromptis. Lipsiae, J. C. Hinrichs, 1899.

[2] Die Weisheit Jesus-Sirach's. Leipzig 1859.

[3] In H. Wace, Apocrypha II, London 1888 (Anhang zu d. sogen. Speakers Commentary).

[4] In E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Bd. I. Tübingen 1900.

dem verlorenen hebräischen Texte desselben einzelne Fragmente wieder auffand. Die Veröffentlichungen von Schechter[1], Cowley-Neubauer[2], G. Margoliouth, J. Lévi und Elkan Adler[3] förderten aus Überresten von wenigstens vier Handschriften nahezu zwei Drittel des hebräischen Sirach wieder zu Tage, darunter einzelne Teile doppelt. Diese etwa dem 11. oder 12. Jahrhundert entstammenden Bruchstücke können freilich nur in relativem Sinne als das hebräische Original des Sirach gelten, da ihr Text durch teils beabsichtigte, teils unbeabsichtigte Änderungen entstellt ist. Die Freude jedoch, das hebräische Original des Eccli. wiedergefunden zu haben, wurde gar bald getrübt durch eine Stimme in England[4], die besagte, jene hebräischen Fragmente seien nicht der Originaltext, sondern eine Rückübersetzung aus dem syrischen und griechischen Sirach. Indes — wie Ed. König[5] treffend andeutet — würde eine solche doch nur privaten Charakter besessen haben und wäre als Privatarbeit wohl nicht in so vielen Manuskripten und noch weniger in so verschiedenen Formen reproduziert worden. Auf einen ehemals starken Gebrauch unseres hebräischen Buches deuten jedenfalls die zahlreichen Randnoten (Varianten) in der zuerst gefundenen Handschrift hin, die einen fast an biblische Korrektorien erinnern möchten. Auch dies widerspricht der erwähnten Theorie von einer Rückübersetzung, dafs der richtige, ursprüngliche Sinn mancher Sirachstellen nicht aus dem Syrischen oder Griechischen, sondern erst durch die hebräischen Funde zu ermitteln war[6]. Aufserdem bieten letztere an manchen Stellen Ausdrücke, die ein Rückübersetzer des syrischen oder griechi-

[1] Schechter and Taylor, The Wisdom of Ben Sira. Cambridge 1899.

[2] The Original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus. Oxford 1897.

[3] Vgl. The Jewish Quarterly Review XII, 466 ff. 456 ff. 1 ff. Revue des Études Juives XL, 1 ff.

[4] D. S. Margoliouth, The origin of the „Original Hebrew“ of Ecclesiasticus. London 1899.

[5] Theologisches Literaturblatt XXI (Leipzig 1900), 273 ff.

[6] Ob wohl einer ohne dieselben auf das richtige מי יאמין בגדוד צבא in 36, 26 a oder auf כלם שונים זה מזה in 42, 24 a geraten hätte?

schen Sirach wohl kaum gewählt haben würde[1]. Dagegen wäre wohl denkbar der Fall, dafs die eine oder andere Stelle unserer hebräischen Fragmente nachträglich nach dem Syrischen oder Griechischen korrigiert worden sei.

Trotz der Entdeckung des hebräischen Sirach haben dessen griechische und syrische Übersetzung als direkte Versionen doch einen grofsen Wert behalten, einmal für diejenigen Teile unseres Buches, die hebräisch bisher nicht wiedergefunden wurden, dann aber auch für die übrigen, weil oftmals nach ihnen der verderbte Text der hebräischen Fragmente zu verbessern ist. Die „Wissenschaftliche Beilage zur Germania" vom 21. September 1899 brachte in einer akademischen Rede über den Eccli. folgenden Satz (S. 298 a): „Für letztere (d. h. die griechische Sirachübersetzung) sind aber viel mehr, als dieses seither geschehen ist, die aus ihr geflossenen — also indirekten — alten Übersetzungen des Buches heranzuziehen." Dafs ich bereits Resultate einer dahingehenden Untersuchung veröffentlicht hatte, bemerkt der Verfasser jener Rede mit keinem Worte. Ferner scheint der neueste Sirachkommentator, Professor Ryssel in Zürich, bei Abfassung seines Werkes (s. o.) nicht mehr in der Lage gewesen zu sein, meine eingangs erwähnte Schrift zu verwerten. Daher eben möchte ich in Kürze hier nochmals die Ergebnisse derselben zur Sprache bringen:

Die äthiopische, die armenische und die koptischen Sirachversionen folgen im grofsen und ganzen dem griechischen Texte der Sixtina, nicht etwa dem reichhaltigeren Complutensertexte oder dessen Verwandten. Schon Dillmann hat in seinem Vorworte zu dem 5. Bande der äthiopischen Bibel angedeutet, dafs man anfänglich der abessinischen Bibelübersetzung mehr Wert beigemessen habe, als sie thatsächlich beanspruchen könne, — ein Urteil, das auch beim äthiopischen Sirach zu-

[1] Hätte ein solcher wohl in 6, 16 a צרור eingesetzt für φάρμακον (ζωῆς) und das „Gewürz" des Syrers? Würde er wohl 47, 3 b für die „Lämmer" die בני בשן (siehe Deut. 32, 14) gewählt haben? Man vergleiche Ed. König: Die Originalität des neulich entdeckten hebräischen Sirachtextes. Freiburg i. B. 1899.

trifft. Der Urheber desselben, statt wirklich zu übersetzen, paraphrasiert oft dermafsen, dafs man ratlos sich fragen mag, welche griechische Lesung er im betreffenden Falle vor Augen hatte. Ein Beispiel aus vielen: Die Worte 31 (34), 29: πικρία ψυχῆς οἶνος πινόμενος πολύς übersetzt er: „Seelenschmerz läfst der Wein vergessen." Oder ein Kuriosum von Übertragung: 21, 5: δέησις πτωχοῦ ἐκ στόματος ἕως ὠτίων αὐτοῦ (= „das Flehen des Armen dringt aus seinem Munde blofs bis zu seinen, d. h. des übermütigen Unterdrückers, Ohren" = rührt nicht auch dessen Herz) giebt der Äthiope wieder: „Wenn der Arme betet, zieht er seine Lippen fast bis zu den Ohren"! — Die alte armenische Übersetzung, ums Jahr 1833 wieder aufgefunden, kann trotz der grofsen Fähigkeit des Armenischen, die griechische Diktion nachzuahmen, bei der Textkritik des Sirach auch nur wenig in Frage kommen: es fehlen etwa 13 Kapitel, abgesehen von vielen kleineren Lücken; zudem ist sie durch manche willkürliche Zusätze bereichert und gestattet sich bisweilen gröfsere Freiheiten in der Übertragung einzelner Stellen oder Ausdrücke. — Mehr, aber auch nicht viel mehr kommt für die Textrevision des Eccli. die koptisch-sahidische Version in Betracht. Sie schliefst sich enger als die äthiopische und armenische an ihre griechische Vorlage an; sie hat zudem einigemal einen kurzen, ursprünglich offenbar hebräischen Passus herübergerettet, der in der griechischen Sixtina fehlt [1]. Dagegen ist zu beklagen, dafs sie unerklärlicherweise bisweilen einen halben Vers übergeht oder die Reihenfolge zweier Vershälften umkehrt. Beachtenswert für die biblische Textgeschichte überhaupt ist, dafs mit manchen Eigentümlichkeiten des sahidischen Sirach die uns erhaltenen memphitischen und achmimischen Bruchstücke desselben Buches übereinstimmen, ohne dafs aber die eine ägyptische Übersetzung direkt aus der andern geschöpft zu haben scheint.

Weit interessanter ist die uns in der Mailänder Ambrosiana aufbewahrte syro-hexaplarische Version des Sirach, die

[1] Z. B. in 7, 26; 10, 22a; 42, 15.

wie auch in andern Büchern sich kennzeichnet durch sklavische Wiedergabe ihrer griechischen Vorlage und enge Verwandtschaft mit dem sogen. Codex 253 (= Vaticanus 336), bisweilen auch mit Codex 23 (= Venetus No. I). Begreiflicherweise trifft sie auch hin und wieder mit dem Korrektor des Sinaiticus $\aleph^{ca}$ überein, der laut Unterschrift zu Esther und 2 Esdr. (Neh.) ein Exemplar der Rezension von Eusebius und Pamphilus benutzte. Eigen war der Textvorlage unseres syrohexaplarischen Sirach eine grofse Reihe rein griechischer Korrekturen, die dem griechischen Wortlaute mehr Eleganz verleihen sollten. Sodann aber auch fällt sie auf durch eine Menge von Zusätzen, die merkwürdigerweise mehrfach durch einen Asteriscus eingeleitet werden. Ist auch über die Bedeutung desselben bei unserem Buche nichts Bestimmtes zu sagen, da er auch wohl vor rein griechischen Glossen steht, so findet er sich doch auch vor solchen Zusätzen, die durch die hebräischen Fragmente als ursprünglich hebräisches Gut erwiesen werden.

Viel auffälliger noch als bei der Syro-Hexapla erscheint die Textgestalt, welche der offenbar wichtigsten Tochterversion des Sirach, der Vulgata oder (hier auch) Itala, zu Grunde liegt, über die ich mich etwas eingehender äufsern möchte, zumal ja die Kgl. Bayerische Akademie der Wissenschaften eine Veröffentlichung der altlateinischen Bibeltexte plant, nachgebend einem längst gefühlten Bedürfnisse nach einer Neuherausgabe und Erweiterung von Sabatiers monumentalem Werke[1]. Um so mehr müssen wir uns für dieses Unternehmen interessieren, als gerade in letzter Zeit auch andersgläubige Theologen und sogar Philologen der Itala und Vulgata ihr besonderes Augenmerk gewidmet haben. Vom Eccli. existieren wie von andern deuterokanonischen Büchern (z. B. Baruch und Tobias) zwei alte lateinische Bearbeitungen: die eine zu Sirach[2], nur in einem kleinen Toulouser Fragment erhalten,

---

[1] Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica. 3 tomi. Remis 1739—1749.

[2] Herausgegeben von C. Douais: Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique. Paris 1895.

kommt kaum für uns in Betracht; sie scheint, unabhängig von der Vulgata, den gewöhnlichen griechischen Text wiedergegeben zu haben. Die andere hingegen, die heutige offizielle Vulgata, weicht an so vielen Stellen und so auffällig von dem vulgären griechischen Sirach ab, daſs ältere Erklärer sogar der Ansicht zuneigten, sie könne wohl direkt aus dem Hebräischen angefertigt sein. Wie unnötig indes diese Annahme ist, beweist der Umstand, daſs manche Abweichungen der Vulgata (Itala) von der Sixtina sich griechisch in der Komplutenserpolyglotte oder in Vätercitaten wiederfinden. Wie unzulässig aber auch die erwähnte Ansicht ist, ergiebt sich daraus, daſs manche Eigentümlichkeiten der Vulgata nur aus griechischen Textkorruptionen zu begreifen sind. Z. B. 44, 4 ist das unverständliche „(patres nostri) imperantes in praesenti populo“ = ἡγούμενοι ἐν παρόντι λαῷ, wofür zu lesen war: ἡγούμενοι παριόντες ἐν λαῷ („auftretend unter dem Volke“). Dagegen entsteht die Frage: Sind diese vordem griechisch geschriebenen Abweichungen der Vulgata Erfindungen oder willkürliche Zuthaten eines griechischen Redaktors, oder aber entstammen sie in letzter Linie, also wenigstens indirekt einer hebräischen Textesverschiedenheit? Ich habe in meiner Abhandlung über den altlateinischen Sirach mangels Vorlage der jetzt erst bekannt gewordenen hebräischen Fragmente stellenweise anders geurteilt, als ich es jetzt thun würde; ich würde jetzt eines oder anderes für eine spätere, rein griechische Zuthat oder Überarbeitung erklären. Indes haben mir anderseits die hebräischen Funde mehrfach meine damalige Behauptung bestätigt, daſs die griechische Vorlage des altlateinischen Sirach nach einem andern hebräischen Texte korrigiert worden ist. Z. B.: Für 4, 11 ἡ σοφία υἱοὺς ἑαυτῇ ἀνύψωσεν hat die Vulgata: „Sapientia filiis suis vitam inspirat.“ Wie ich aus Clemens Alexandrinus (Strom. 7, 16) schloſs, muſs letztere gelesen haben: ἡ σοφία ἐνεφυσίωσε τὰ ἑαυτῆς τέκνα. ἐμφυσιοῦν, ein seltenes Wort, für das alle griechischen Lexika nur die Bedeutung „einhauchen“ anführen, muſs auch den Sinn von „belehren“ gehabt haben, so folgerte ich damals aus dem Vergleiche von

9, 48 u. 55 des apokryphen Esdras mit den masoretischen Parallelstellen (Neh. 8, 8 u. 12). Ich rekonstruierte:

ἑαυτῇ ἀνύψωσεν = לָהּ הֵרִימָה; ἐνεφυσίωσε = לִמְּדָה.

Graphisch liegen beide hebräische Formen nicht weit auseinander. Wirklich lesen wir jetzt im hebräischen Sirach an unserer Stelle: חכמות למדה בניה.

Viel besprochen ist das „etymologische Rätsel“ in 6, 22: σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστι καὶ οὐ πολλοῖς ἐστι φανερά, wo offenbar an ein hebräisches Wortspiel gedacht ist, welches andeuten soll, daſs die Weisheit vielen unbekannt ist. Vergebens suchte man bisher ein solches zum Worte חָכְמָה. Der altlateinische Text: „Sapientia enim doctrinae (= σοφία γὰρ παιδείας) secundum nomen est eius et non est multis manifesta“ veranlaſste mich hier an eine Paronomasie zu παιδεία (= מוּסָר) zu denken: diese παιδεία sei vielen מוּזָר „entfremdet, fremd“. Der (grammatisch etwas verderbte) hebräische Text liest denn auch hier: כי המוסר כשמה כן הוא ולא לרבים היא נְכוֹחָה („den meisten liegt sie nicht vor Augen“).

Auf ein interessantes Beispiel macht mich I. Lévi aufmerksam (Revue des Études Juives XL, 17 f.). Für 37, 10 μὴ βουλεύου μετὰ τοῦ ὑποβλεπομένου σε haben alte lateinische Handschriften merkwürdigerweise: Noli consiliari cum socero tuo. Ein hebräisches Manuskript bietet hier: אל תועץ עם חמיך

Die These, daſs die Vulgata (Itala) zu Sirach Spuren hebräischer Varianten enthält, wird noch bekräftigt durch den Umstand, daſs sie nicht selten mit der Peschittho gegen die griechische Sixtina übereinstimmt. Sie erinnert uns somit daran, daſs vom Eccli. schon früh verschiedene hebräische Rezensionen existiert haben müssen, was die hebräischen Funde noch bestätigen. Diese stimmen nämlich stellenweise weder mit dem Syrer noch mit dem Griechen überein, sondern haben ganz eigene Lesungen, ja sogar Zusätze (vgl. z. B. 42, 11; 46, 13). Für die vielfachen Textgestaltungen des hebräischen Sirach spricht auch, daſs unsere Fragmente einzelne Verse doppelt, vielfach je nach der Form des Griechischen und des Syrers bieten (vgl. u. a. 30, 17; 32, 5). Ähnliches findet sich im la-

teinischen Sirach, der auch manche Verse doppelt enthält, wobei das Zeugnis alter Handschriften oder auch die Beobachtung des Stiles unseres Übersetzers meist zu dem Resultate führt, dafs diejenige Form der Dublette die ursprüngliche in der Itala ist, welche vom gewöhnlichen Griechischen abweicht. Es ist zu begrüfsen, dafs man nunmehr ernstlich an die Herausgabe alter Handschriften des lateinischen Sirach denkt; denn er ist im Laufe der Zeit mehrfach entstellt worden, und auch die Form unseres heutigen Vulgatatextes zu Sirach ist leider die später überarbeiteter Manuskripte. Manche Abweichungen desselben vom Griechen entstammen nach Ausweis alter lateinischer Handschriften, in denen sie fehlen, einfach einer sinnstörenden Korrektur älterer Leser, manche Schwierigkeit für die Exegese schwindet beim Studium der älteren Manuskripte, — ein Moment, das unsere Vulgata-Erklärer (z. B. neuerdings Lesètre, Paris 1884) aufser acht liefsen. Wie wenig passen 31, 2 die Worte: „Cogitatus praescientiae avertit sensum", da doch nach dem Zusammenhange von Vermögenssorgen die Rede ist! Die alten Texte dagegen haben „cogitatus praesentiae", letzteres als unglückliche Übersetzung eines griechischen παρουσία = „Vermögen" = „die um das Vermögen besorgten Gedanken benehmen die vernünftige Besinnung". Schade für die Exegese, dafs wir erst so wenige Handschriften des altlateinischen Sirach genauer kennen! Bis jetzt sind in vollständiger Kollation veröffentlicht vier Manuskripte bei Sabatier, eines von Toledo bei Bianchini[1], dann der Amiatinus in Lagardes „Mitteilungen" I (Göttingen 1884), 283 ff. Das beste Hilfsmittel von diesen bietet uns, soweit ich ersah, die Handschrift 11553 der Pariser Nationalbibliothek, dann die erwähnte von Toledo, die begreiflicherweise oft mit den Lektionen der mozarabischen Liturgie übereinstimmt. Anzureihen als wertvoller Textzeuge ist noch das echte Speculum des hl. Augustinus, dessen kritischer Bearbei-

[1] Vindiciae canonicarum scripturarum Vulgatae Latinae editionis. Romae 1740.

tung F. Weihrich mit dankenswerter Mühe sich unterzog[1]. Der Amiatinus kann für die Textüberlieferung des altlateinischen Sirach leider nur als Zeuge zweiten Ranges gelten. Noch vieles Interessante für die kritische Sichtung der Vulgata zu Sirach dürfte aus lateinischen Bibelhandschriften unserer romanischen Länder zu erwarten sein, wie ich entnehme aus S. Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge (Paris 1893). Wie sehr derartige Studien unsere litterarischen Hilfsmittel für die Kenntnis des Vulgatalateins bereichern würden, beweisen manche bemerkenswerte Aufsätze von Ph. Thielmann im „Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik". Zu empfehlen ist noch für das richtige Verständnis des lateinischen Sirach eine kritische Prüfung derjenigen Schriften, die uns in Citaten für manches allein die griechische Vorlage des Lateiners erhalten haben: es sind dies namentlich die Werke des Clemens Alexandrinus und die Florilegien des hl. Maximus Confessor und eines mit ihm viel genannten griechischen Mönches Antonius[2].

Erlauben Sie, verehrte Anwesende, dafs ich den Schlufs mache mit einer kurzen Erläuterung zweier lateinischer, durch das Brevier geläufiger Stellen aus dem Eccli. Bekanntlich lautet in der Non des Marienoffiziums das Kapitel: In plateis sicut cinnamomum et balsamum aromatizans odorem dedi. Nach der Vulgata-Ausgabe aber gehört „in plateis" zum Vorhergehenden, also: quasi platanus exaltata sum iuxta aquam in plateis. Das „in plateis" bietet nur der Lateiner; offenbar entspricht es einem griechischen ἐν πλατείαις. Dafs eine Platane auf Strafsen und zugleich am Wasser sich findet, wird wohl nur in seltenen Fällen vorkommen. Daher vermute ich als ursprüngliche Lesung: quasi platanus exaltata sum iuxta aquam ἐν πλάτει, „in die Breite". Die Platane bezeichnet eben nach der Etymologie ihres Namens einen Baum mit weitausgedehnten Ästen. Kurz

[1] Im Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Bd. XII. Wien 1887.

[2] Vgl. O. Bardenhewer, Patrologie (Freiburg, Herder, 1894) S. 536 f.

vorher heifst es im Eccli. von der Weisheit: quasi cypress
(exaltata sum) in monte Sion, welch letzteres gewöhnlich ir
tümlich auf den bekannten Berg zu Jerusalem bezogen wir
Im Griechischen lesen wir: „auf dem Gebirge Hermon". W
stimmt dazu der Lateiner? Nach Deut. 4, 48 ist שִׂיאֹן (LX
Σηών, nicht צִיּוֹן) ein anderer Name für Hermon. Man ve
gleiche hierzu noch den Syrer unserer Stelle: „auf dem Seni
dem Schneegebirge" und beachte Deut. 3, 9: „Die Sidoni
nennen den Hermon Sirion, und die Amoriter nennen ih
Senir". Mit „Sion, Hermon, Senir" ist also ein und dassel
Gebirge hier gemeint.

XI.

DER HEILIGE PAULUS VOM APOSTELÜBEREINKOMMEN (GAL. 2, 1—10) BIS ZUM APOSTELKONZIL (APG. 15).

VON

PROF. DR. V. WEBER, WÜRZBURG.

Vorbemerkung.

Zur näheren Begründung oder zur Erläuterung dessen, was ich behaupte, werde ich in den beigegebenen Anmerkungen öfter auf meine zwei bezüglichen Schriften hinweisen mit Anwendung folgender Abkürzung:

Weber, Abf. = Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil. Grundlegende Untersuchungen zur Geschichte des Urchristentums und des Lebens Pauli (anfangs Oktober 1900 ausgegeben).

Weber, Adr. = Die Adressaten des Galaterbriefes. Beweis der rein-südgalatischen Theorie (Ende September 1900 ausgegeben). Beide Schriften erschienen im Verlag von Kitz in Ravensburg.

In der Apostelgeschichte (Kap. 15) lesen wir, wie der Streit über die Beschneidung der Heidenchristen durch judenchristliche Gesetzeseiferer aus Judäa in Antiochien aufgerührt und durch die Autoritäten in Jerusalem zu Gunsten der Freiheit der gläubigen Heiden entschieden wurde. Etwas ganz Ähnliches berichtet Paulus Gal. 2, 1—10, und seine Darstellung gilt fast allgemein[1] als der paulinische Seitenbericht zur lukanischen Erzählung (Apg. 15) vom sogenannten Apostelkonzil. Man sagt, und wie es scheinen möchte, mit vollstem Rechte: „Darüber kann kein Zweifel sein, dafs das Ereignis Apg. 15 an sich mit Gal. 2, 1—10 identisch ist. In beiden Fällen haben wir eine Reise des Paulus und des Barnabas, welche noch vereint dieselbe Sache vertreten (anders Gal. 2, 11—13, Apg. 15, 35—39), nach Jerusalem, um sich mit den Jerusalemiten über die Stellung der Heidenchristen und ihr Verhältnis zum Judenthum zu besprechen, in beiden eine längere Erörterung, in welcher Petrus und Jakobus eine entscheidende Rolle spielen, in beiden eine schliefsliche Verständigung, in beiden endlich eine derartige Einführung der Erzählung, dafs man wohl sieht: es kann keine frühere Verhandlung über den gleichen Gegenstand zwischen den gleichen Personen stattgefunden haben, wie denn auch die ganze Frage nur einmal in solcher Weise zum Austrage gebracht werden konnte.“[2] Diese Gründe sind wirklich be-

[1] Das gilt von der Gegenwart. In der Väterzeit, im 16. Jahrhundert und wieder 1800—1840 waren die Ansichten geteilt. Vgl. Weber, Abf. S. 16 u. 347.

[2] Holtzmann, Handkommentar zu den Synoptikern und zur Apostelgeschichte. 2. Aufl. S. 383. Ähnlich Felten, Apostelgeschichte S. 46 f.; Lipsius, Galaterbrief S. 27; Zöckler, Apostelgeschichte S. 253 f.

stechend, und eben darum ist es nicht zu verwundern, dafs zur Zeit die Theologen aller möglichen Richtungen mit verschwindenden Ausnahmen in rührender Harmonie an dem Satze festhalten: „Gal. 2, 1—10 und Apg. 15 sind Parallelberichte.“ Freilich gehen die Ansichten sofort um so mehr auseinander, wenn gefragt wird, ob die beiden Berichte vereinbar sind. Die Antwort auf diese Frage bildet den eigentlichen Kern- und Mittelpunkt der grofsen Streitverhandlungen über die Entwicklung des Urchristentums, zu denen Ferdinand Christian Baur vor 60 Jahren den Anstofs gegeben hat. Baur in Tübingen († 1860) und seine Schüler fanden „unausgleichbare Widersprüche“ zwischen den Aussagen des Galaterbriefes und der Apostelgeschichte, liefsen nur „das authentische Zeugnis des Apostels“ als zuverlässige Geschichtsquelle gelten und erklärten die Darstellung der Apostelgeschichte für eine tendenziöse Entstellung des geschichtlichen Sachverhaltes (Tübinger Tendenzkritik). Andere Kritiker, wie Loman (seit 1882), van Manen u. a. in Holland, Steck in Bern, urteilten bei gleicher Voraussetzung der Unvereinbarkeit von Gal. 2 und Apg. 15 umgekehrt über den geschichtlichen Wert der beiden Berichte: sie erkannten die Apostelgeschichte als die ältere und glaubwürdigere Urkunde an und verwarfen den Galaterbrief als das Machwerk eines Ultrapauliners aus dem nachapostolischen Zeitalter (Holländisch-Schweizerische Radikalkritik). Dagegen halten die „apologetisch gerichteten“ Ausleger, nämlich die Katholiken [1] und die konservativen Protestanten, an der traditionellen Vereinbarkeit der Aussagen des Paulus und des Lukas fest und bemühen sich zu zeigen, wie die beiden Darstellungen sich trefflich ergänzen und die vorliegenden Differenzen der beiden Berichterstattungen aus der Verschiedenheit der Stand- und Gesichtspunkte sich begreifen, indem bei Paulus das Interesse an seiner persönlichen Autorität und apostolischen Selbständigkeit, bei Lukas das Interesse für öffentliche Szenen und offiziellen Abschlufs vorherrsche.

---

[1] So neuestens Knabenbauer, Comm. in Actus ap. (1899) S. 253 ff.

Aber der ganze Streit über die wirklichen oder nur scheinbaren Widersprüche zwischen Gal. 2, 1—10 und Apg. 15 ist gegenstandslos, wenn Paulus durchaus andere Vorgänge und Verhandlungen meint als Lukas. Die gewichtigsten Gründe sprechen nämlich dafür, dafs Paulus Gal. 2, 1 von seiner zweiten, nicht etwa von seiner dritten Jerusalemreise seit der Bekehrung redet, und dafs diese zweite Jerusalemreise an die syrisch-cilicische Missionsperiode sich anschlofs [1]. Somit fanden jene Verhandlungen, die zu dem Missionsvertrage Gal. 2, 8—10 führten, gelegentlich der Überbringung der antiochenischen Liebesgabe (Apg. 11, 30) statt und sind in die Zeit von Apg. 12, 25 zu setzen. Dann liegt zwischen dem Übereinkommen Gal. 2, 1—10 und dem Apostelkonzil (Apg. 15) eine mehrjährige Zwischenzeit, in welche die sogenannte erste Missionsreise (Apg. 13 f.), der antiochenische Konflikt (Gal. 2, 11 ff.), die judaistische Agitation in Galatien (Gal. 1, 6 ff.), die Abfassung des Galaterbriefes, die Opposition der Gesetzeseiferer in Antiochien (Apg. 15, 1) und die damit zusammenhängenden Ereignisse fallen. Wie sich unter dieser Voraussetzung nach meiner Ansicht das Bild des paulinischen Arbeitens und Wirkens in dem genannten Zeitabschnitte auf Grund des Galaterbriefes und der Apostelgeschichte (Kapitel 11—15) gestaltet, will ich in kurzen Zügen darzuthun versuchen.

Zuvor sei eine Vorfrage beantwortet. Sind wir wissenschaftlich berechtigt, die beiden genannten Urkunden (Galaterbrief und Apg. 11—15) als zuverlässige Geschichtsquellen zu benützen, da doch die Glaubwürdigkeit der einen von der Radikalkritik, die der andern von der Tendenzkritik ernstlich bestritten wird? Wir antworten: Für die geschichtliche Glaubwürdigkeit der beiden Urkunden sprechen sehr starke Gründe äufserer und innerer Art, wie in den neutestamentlichen Einleitungen [2] dargelegt wird; auch die Kritik erhebt Bedenken

[1] Weber, Abf. S. 331 ff.

[2] Vgl. z. B. A. Schäfer, Einl. (1898) S. 62 ff.; Cornely, Comp. introd. (4. Aufl. 1900) S. 530 ff.

und Einspruch nur insoweit, als nach ihrer Meinung die beiderseitigen Aussagen nicht in Einklang zu bringen sind[1]. Wenn es uns also gelingt, auf dem neuen Wege, den wir einschlagen, eine befriedigende Harmonie zwischen den angeblich unvereinbaren Aussagen herzustellen, so erscheinen die hauptsächlichsten Einwendungen gegen die geschichtliche Treue der beiden Dokumente hinfällig, und zwar nach dem Zugeständnisse der Kritik selbst.

I. Der Missionsvertrag Gal. 2, 9—10 und seine Vorgeschichte (Gal. 1, 18—2, 8; Apg. 9, 26—30; 11, 19—30).

Drei Jahre nach seiner wunderbaren Bekehrung kam Paulus nach Jerusalem zurück. Seine Absicht war in erster Linie, mit Petrus, dem Haupte der älteren Apostel und dem „Fels" der Kirche, in persönlichen Verkehr und in Gedankenaustausch zu treten. Er war aber auch öffentlich für die Sache Christi thätig (Apg. 9, 29). Das verstand sich von selbst bei dem Manne, der seit der Gnadenstunde bei Damaskus nur für Jesus lebte. Allein nur fünfzehn Tage konnte er bleiben. Er zog sich die Todfeindschaft der Hellenisten zu, mit denen er disputierte; die Brüder rieten zur Abreise, und der Herr selbst gab ihm durch eine Offenbarung im Tempel den Befehl, die heilige Stadt zu verlassen (Apg. 9, 30; 22, 17—21). „Die Brüder geleiteten ihn hinab nach Cäsarea und entsandten ihn nach Tarsus" (Apg. 9, 30). Was wird Paulus hier, in seiner Vaterstadt, in der Hauptstadt Ciliciens, gethan haben? Es giebt Ausleger, welche meinen, er habe fünf oder mehr Jahre hindurch ein Stillleben daselbst geführt, indem er sein Handwerk wieder aufgenommen oder zur besseren Vorbereitung auf das künftige Heidenapostolat die griechischen Klassiker und Philosophen studiert habe, bis er von Barnabas nach Antiochien zur Mitarbeit an der dort eröffneten Heidenmission berufen worden sei (Apg. 11, 25).

[1] Vgl. die Zugeständnisse eines Baur, Weizsäcker, Holtzmann u. a. bei Weber, Abf. S. 84 ff.

Allein in Anbetracht des Feuereifers, mit dem Paulus die Sache Jesu erfafst hatte, und des Thatendranges, der ihm von Natur eigen war, ist es an sich sehr wahrscheinlich, dafs er in Cilicien sofort die frohe Botschaft des Heiles verkündete, in erster Linie den Juden. Dafs er aber alsbald auch an die Heiden sich wandte und mit der Zeit vorwiegend Heiden für das Evangelium gewann, bezeugt er selbst mit den Worten: „Darauf (nach dem fünfzehntägigen Aufenthalte in Jerusalem) kam ich in die Landstriche Syriens und Ciliciens. Ich war aber andauernd persönlich unbekannt den Gemeinden Judäas, die in Christo sind (d. h. sie bekamen mich die ganze Zeit hindurch bis zum zweiten Jerusalembesuche 2, 1 nicht zu Gesicht); nur durch Hörensagen vernahmen sie fort und fort: ‚Der uns ehedem verfolgte, verkündigt jetzt den Glauben, den er ehedem zu zerstören thätig war.' Und sie priesen Gott in mir" (Gal. 1, 21—24). Worauf es dem Apostel bei Hervorhebung dieser Thatsachen ankam, war nach dem Zusammenhange dies, dafs die judäischen Christengemeinden, ohne von ihm etwa durch persönliche Besuche zu seinen Gunsten bearbeitet und durch Gefallsucht für seine Person und sein Wirken voreingenommen worden zu sein (vgl. Gal. 1, 10), vielmehr ganz spontan, die Art und Weise seiner Missionsthätigkeit — insofern er nämlich die Heiden in die christliche Gemeinschaft aufnahm, ohne sie zur Beschneidung und mosaischen Lebensordnung anzuhalten (vgl. Gal. 1, 11; 2, 2 f.) — eine lange Zeit über durchaus nicht beanstandeten, im Gegenteile seine Arbeit als ein Werk Gottes mit Lobpreis anerkannten [1]. Darum ziehen wir aus der angeführten Stelle den Schlufs: Paulus hat bald nach seiner Ankunft in Syrien-Cilicien damit begonnen, auch den Heiden das Evangelium zu

[1] Hätte Paulus in Syrien-Cilicien zuerst jahrelang nur den Juden gepredigt oder gar, wie Clemen (Chronol. der p. Br. S. 51 f.) mit Hinweis auf Gal. 5, 11 behauptet, anfänglich den Heiden die Beschneidung empfohlen, so wäre den Galatern gegenüber seine Berufung auf das günstige Urteil der Gemeinden Judäas 1, 24 unlogisch und geradezu trügerisch.

verkünden, und er hat die Heidenmission von Anfang an gesetzesfrei, d. h. ohne die gläubigen Heiden auf das mosaische Gesetz zu verpflichten, erfolgreich betrieben. Zuerst war Tarsus, dann Antiochien der Mittelpunkt seines Wirkens (Apg. 11, 25). Paulus nennt Syrien an erster Stelle, aber nicht um die Reihenfolge seiner Missionsarbeit zu bezeichnen[1], sondern deshalb, weil er die beiden Landschaften Syrien und Cilicien als ein Missionsgebiet ansieht, dessen Mittelpunkt und Mutterkirche Antiochien war, und weil Cilicien im Verkehre sowie auch zeitweise in der römischen Provinzialabteilung gleichsam ein Annex von Syrien bildete. In Antiochien war das Arbeitsfeld so grofs und so fruchtreich, dafs Paulus zunächst ein Jahr lang ununterbrochen mit Barnabas zusammen in dieser einen Stadt vollauf zu thun hatte (Apg. 11, 26). Aber auch in andern Städten der beiden Landschaften war Paulus für die Ausbreitung des Christentums thätig. Darauf deutet sowohl Paulus selbst durch die Wendung: „Ich kam in die Landstriche (τὰ κλίματα) von Syrien und Cilicien", als auch die Apostelgeschichte durch die nachträgliche Erwähnung von syrisch-cilicischen Christengemeinden — abgesehen von Antiochien — (15, 23. 36. 41), zu denen Paulus teils allein teils mit Barnabas den Grund gelegt hatte, und zwar schon in jener Missionsperiode, von der wir jetzt handeln[2]. Diese dauerte nach seiner eigenen Zeitangabe etwa ein Jahrzehnt, nämlich

[1] Noch weniger will er die Reiseroute „von Jerusalem über Syrien nach Cilicien (Tarsus)" angeben; denn der Ausdruck ἦλθον 1, 21 schliefst das auf die Ankunft folgende Verweilen und Wirken ein; vgl. 1, 17; 2, 11; 1 Kor. 2, 1.

[2] Denn nach dem zweiten Jerusalembesuch (Apg. 11, 30; 12, 25 = Gal. 2, 1) trat Paulus alsbald die Missionsreise über Cypern nach Pisidien und Lykaonien an, und nach der Rückkehr (Apg. 14, 28 und 15, 35) gab er sich kaum mehr damit ab, neue Gemeinden zu gründen. Sein Trachten ging, sobald er in einer Landschaft lebenskräftige Gemeinden gepflanzt hatte, dahin, das Evangelium in andere Länder zu tragen. Nur versäumte er nicht, die früher gestifteten Gemeinden in den älteren Missionsgebieten wiederholt zu besuchen, um sie zu „bestärken", und eben dies hielt ihn zur Zeit (Apg. 14, 28) wegen der auftauchenden judaistischen Opposition begreiflicherweise „eine geraume Zeit" auf.

vom 3. bis zum 14. Jahre seit der Bekehrung[1] (Gal. 1, 18; 2, 1), d. i. nach hebräischer Zählweise 9—11 Jahre. Die Apostelgeschichte geht über diesen langen Zeitraum des frühesten paulinischen Wirkens mit auffallender Kürze hinweg (9, 30; 11, 25—30). Das läfst sich aus zwei Gründen erklären: zum ersten wollte Lukas die Person des Paulus vorläufig in den Hintergrund stellen (vgl. auch die Hintansetzung Apg. 13, 1), wahrscheinlich in der Absicht, den Heidenapostel gegen den Vorwurf der Eiferer des Judentums, als trage er durch seine Heidenmission die Hauptschuld am Unglauben Israels (vgl. Röm. 9), in Schutz zu nehmen; zum zweiten war die syrisch-cilicische Periode im Vergleiche zu den späteren triumphzugartigen Missionszügen mit dem rastlosen Wandern, dem kühnen Vorwärtsdringen, dem überraschenden Erobern weiter Ländergebiete gleichsam ein stilles und bescheidenes Wirken; es waren die Lehr- und Übungsjahre des grofsen Völkerapostels[2], Lukas aber wollte vor allem die Leser erbauen durch Hervorhebung des göttlichen Faktors im Wirken der Apostel und durch Zurücktretenlassen des menschlichen Faktors, insbesondere der innerkirchlichen Schwierigkeiten des jugendlichen Christentums. Eben darin liegt auch der Grund, warum Lukas über die zweite Jerusalemreise mit rätselhafter Kargheit berichtet (Apg. 11, 30 u. 12, 25), wogegen wir aus der Erzählung des Paulus über die nämliche Reise (Gal. 2, 1—10) sehr interessante Aufschlüsse über die innere Entwicklung der Kirche im zweiten Jahrzehnte ihres Bestehens gewinnen.

Eine Reihe von Jahren hindurch wurde nämlich das Missionsverfahren des Paulus seitens der judäischen Christen nicht beanstandet (Gal. 1, 24). Nicht nur liefs er die Gläubigen aus den Heiden von den Beobachtungen des mosaischen Ceremonialgesetzes frei (vgl. Gal. 2, 2 f.), sondern er hielt mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft, ohne auf die jüdisch-gesetzliche Anschauung zu achten, wonach der Jude durch den häuslichen Verkehr mit Unbeschnittenen und gar durch ge-

[1] Weber, Abf. S. 380 ff. [2] Ebd. S. 345 ff.

meinsames Speisen mit denselben sich verunreinigte (vgl. Apg. 11, 3). Andere Judenchristen folgten dem Beispiele des Apostels und afsen mit den Heidenchristen zusammen (Gal. 2, 12). Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dafs die Kunde von diesen Missionsverhältnissen aus Syrien nach Judäa drang. Denn zwischen den beiden Landschaften bestand ein reger Verkehr, auch zwischen den beiderseitigen Christengemeinden (Apg. 11, 27). Gleichwohl erhob, wie gesagt, jahrelang niemand Einspruch gegen die Lehre und Praxis des Heidenapostels. Wahrscheinlich sahen die Gläubigen der Muttergemeinde zumeist in der christlichen Propaganda unter den Heiden eine sehr erfreuliche Thatsache, weil sich so das Wort des Herrn erfüllte, dafs die Heiden durch Bereitwilligkeit zu glauben die Juden beschämen werden, und weil so die christliche Kirche erfolgreich den gottgewollten Beruf Israels übernahm, im Besitze der göttlichen Offenbarungswahrheit ein Licht der Heiden, ein Führer der Blinden, ein Lehrer der Unmündigen zu werden. An ein unbeschnittenes und überhaupt an ein mannigfach abgestuftes Proselytentum waren ja die judäischen Christen als Juden gewöhnt, und den vorläufigen Stand der Dinge in der Diasporamission mochten sie wohl als ein Durchgangsstadium betrachten, ohne sich vorerst eine Sorge darüber zu machen, wie sich die Sache weiter entwickeln werde. Das überliefsen sie der Zukunft, der Selbstausgestaltung der Verhältnisse und dem Eingreifen Gottes. Mit einem Worte: die prinzipielle Frage, ob die Heidenchristen mit der Zeit auf das Gesetz des Moses zu verpflichten seien, war noch nicht in Diskussion getreten.

Aber es war unvermeidlich, dafs die Gesetzesfrage einmal auf die Tagesordnung kam. Und Paulus arbeitete für diesen Moment der Zukunft zielbewufst vor, um zur rechten Zeit die prinzipielle Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen bei der Muttergemeinde sicher durchzusetzen. Er hatte die klarste Überzeugung, dafs die Äufserlichkeiten der jüdischen Lebensformen im Reiche Jesu ohne Heilswert (Gal. 5, 6), darum für die gläubigen Heiden unverbindlich, desgleichen

für die gläubigen Juden im Gewissen nicht verbindlich, jedoch von diesen als nationale und religiös geheiligte Sitte (zumal in Judäa) auch weiterhin zu beobachten seien, sofern nicht ein höheres Interesse, wie der brüderliche Verkehr mit den Heidenchristen, es nötig mache, über die entgegenstehenden Schranken der jüdischen Gesetzlichkeit sich hinwegzusetzen. Von Anfang an hatte er das Ziel der *Ecclesia Una Catholica* mit Gleichberechtigung der Juden und Heiden vor Augen. Vorerst freilich konnte er nur gesetzesfreie Gemeinden in den Heidenländern den gesetzestreuen in Judäa zur Seite stellen, aber er hegte die Hoffnung, dafs die Glaubensfrüchte in seinen Gemeinden den Weg zur Einigung bahnen würden; und dafs mit der Zeit, falls je sein gesetzesfreies Heidenevangelium in der Muttergemeinde angefochten werden sollte, seine augenscheinlichen Erfolge und die offenkundigen Früchte des christlichen Geistes in seinen Missionsgemeinden gleich einem Gottesurteile den überzeugenden Thatbeweis dafür liefern würden, dafs seine Arbeit ein Werk Gottes war.

Wirklich kam eine Zeit, da seine hoffnungsselige Berufsarbeit in der syrisch-cilicischen Mission eine Störung erlitt. Er bekam Grund zur Befürchtung, dafs die Gläubigen in Judäa nicht mehr einmütig wie bisher sein Wirken mit Lobpreis Gottes anerkannten. Es erschienen nämlich Eiferer des mosaischen Gesetzes aus der Muttergemeinde in Antiochien und machten dem Paulus und dem Barnabas gewisse Zumutungen, die in ihrer Konsequenz darauf zielten, dafs die Heidenchristen judaisieren, d. h. die jüdischen Lebensformen, wie Beschneidung, Unterscheidung der Speisen und dergleichen Observanzen, annehmen sollten [1]. Aber allem Anscheine nach gingen diese Vorläufer der späteren Beschneidungsagitatoren (Apg. 15, 1. Gal. 1, 6 ff.) nach Art von Vorposten oder „Aus-

[1] Gal. 2, 4 f. geht auf Vorgänge in Antiochien; denn hier, nicht in Jerusalem, waren die Zustände der paulinischen Heidenmission „auszuspionieren“. Die beiden Relativsätze bringen nachträglich die äufsere Veranlassung zur Vorlage des Heidenevangeliums (2, 1—3). Weber, Abf. S. 199—210.

kundschaftern" möglichst behutsam und harmlos vor. Ni
direkt an die Heiden wandten sie sich mit ihrem judaisierend
Ansinnen, sondern an die beiden Heidenmissionäre. Viellei
haben sie diesen nahegelegt, die herrlichen Erfolge der Heid
gewinnung dadurch zu krönen, dafs sie nunmehr oder doch ı
der Zeit die gläubigen Heiden unter die heilsame Zucht
alttestamentlichen Gesetzes stellten. Oder sie wiesen auf si
liche Blöfsen einzelner Heidenchristen hin und gaben zu v
stehen, Rückfälle in heidnische Laster seien ohne Zuhil
nahme des Mosesgesetzes unvermeidlich. Wie es schei
wünschten sie zunächst die Beschneidung des Missionsgehil
Titus. Paulus hätte diesem Wunsche willfahren können, oh
seine Grundsätze aufzugeben. Er konnte die Beschneidu
des Titus und dergleichen Handlungen jüdischer Gesetzli
keit ausnahmsweise geschehen lassen; es fehlte auch nicht
Opportunitätsgründen, der jüdischen Anschauung in dies
Falle Rechnung zu tragen, wie er es später mit Timothe
gethan (Apg. 16, 3). Durch den für das Heil völlig glei
gültigen Akt der Beschneidung wäre Titus in die jüdisc
Nation aufgenommen worden, und das konnte um der glä
bigen und ungläubigen Juden willen für die weiteren Missio
erfolge von Vorteil sein. Aber Paulus bedachte die möglich
Folgen schlimmer Art. Aus den Reden der Beschneidun
forderer erkannte er sofort, dafs diese Leute das gesetzesfr
Heidenchristentum nur als die Übergangsstufe zur Einv
leibung in das Judentum betrachteten, und dafs dem harm
scheinenden Ansinnen die mit dem Wesen des Christentu
unvereinbare Anschauung zu Grunde lag, als habe das n
saische Gesetz für alle Zeiten eine heilswichtige Bedeutu
Davon, dafs diese Eiferer damals schon die absolute Hei
notwendigkeit der Gesetzesbeobachtung behauptet hätten,
keine Rede; das ist vielmehr völlig ausgeschlossen durch
Erklärung des Paulus, er habe jenen um des Prinzipes will
auch nicht für einen Augenblick nachgegeben; also hatt
jene das Prinzip damals noch nicht offen ausgesprochen, sc
dern Paulus, der jeden Gedanken mit scharfer Logik auf

zu Grunde liegende Prinzip zurückführt, erkannte diese Konsequenz des Ansinnens[1]. Ebenso erscheint ausgeschlossen, dafs die Eiferer damals in Antiochien eine Agitation entfalteten. Gegen Paulus in Opposition zu treten, hatten sie gar nicht beabsichtigt, konnten es auch nicht wagen. Vielmehr durch ihn und durch seine Mitwirkung hofften sie für das Judentum Eroberungen zu machen. Denn mit einer Art von Selbstgefühl weist Paulus die Galater, die sich von Beschneidungspredigern bethören liefsen, darauf hin, dafs er diese Eiferer des Mosaismus gleich beim ersten Versuche als „Falschbrüder" erkannt habe, die von Rechts wegen gar nicht in die christliche Kirche gehörten. Sogleich damals ahnte Paulus den schweren Kampf, den er und das Christentum mit den Gesetzeszeloten werde zu bestehen haben. Er wollte keine Handlung vornehmen, die von jenen später bei günstiger Gelegenheit mifsdeutet und ausgebeutet werden könnte. Solange die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen in der Gesamtkirche noch nicht ausdrücklich anerkannt war, wollte er dem Gesetzesstandpunkte der Eiferer keine Konzession machen[2]. Solche Unnachgiebigkeit hielt er für nötig, um seinen Heidenchristen den vollen und unverfälschten Wahrheitsgehalt des Evangeliums, der die Freiheit vom mosaischen Ritualgesetze einschlofs, sicherzustellen. Darum wies er im Verein mit Barnabas die gesetzlichen Zumutungen der Jerusalemiten entschieden ab. Das war ihm aber nicht genug. Auch für die Zukunft wollte er im Interesse seiner Missionsarbeit wie der Kirche überhaupt der drohenden Gefahr von Judaisierungsversuchen vorbeugen. Denn wenn auch die Eiferer für den

---

[1] Die gegenteilige Auffassung beruht auf Eintragung aus Apg. 15, 5 bezw. 15, 1.

[2] Wäre hingegen Gal. 2, 4 f. parallel mit Apg. 15, 5, wie konnte er sagen, er habe dem Prinzip nichts vergeben wollen, da doch gerade dieses Prinzip auf dem Apostelkonzil anerkannt wurde? Und wozu häuft er im Galaterbriefe möglichst zahlreiche Beweisgründe für das Prinzip der Gesetzesfreiheit, wenn damals schon der Beschlufs des Apostelkonzils, der dieses Prinzip feierlich sanktioniert, existierte? Der Brief gehört deutlich vor das Konzil.

Augenblick scheinbar ihre Forderung fallen ließen und so vorläufig jede Gefahr beseitigt war, mußten doch mehrere Umstände den Heidenapostel mit banger Sorge erfüllen. Im Briefe an die Galater kennzeichnet er jene unliebsamen Gäste der antiochenischen Kirche als Spione des Judaismus (2, 4) und als Leute, die sich erst kürzlich der christlichen Gemeinde in Jerusalem angeschlossen hatten (2, 4 gegenüber 1, 24). Vergleichen wir damit die Notiz des Lukas von übergetretenen Pharisäern (Apg. 15, 5), so ist die Annahme berechtigt, die Mutterkirche habe um die Mitte der vierziger Jahre einen Zuwachs von Eiferern für das Gesetz erhalten, die ein neues Element in ihr bildeten, und zur Erklärung dieses Zuwachses liegt die Vermutung nahe, daß unter Herodes Agrippa I. (41—44) der theokratische und gesetzliche Geist, verbunden mit Steigerung der nationalen Hoffnungen, im Judentum aufflammte, und daß in dieser Zeit der steigenden Spannung im Volke, die den Kampf für die Freiheit der Nation vorbereitete, gesetzeseifrige Patrioten auch die Christusgemeinde für die nationale Sache gleichsam belegen wollten. Dann wurde durch die, welche in diesen Jahren Glieder der Muttergemeinde geworden waren, eine Rückwirkung des gesetzlichen Geistes auf die judäische Christenheit eingeleitet, und Paulus mußte befürchten, daß der neugeweckte Gesetzeszelotismus in die Mutterkirche einziehen und, falls er die Oberhand gewinne, die Erfolge der Heidenmission in hohem Grade gefährden werde[1]. Ließen doch die Äußerungen der Gesetzler ihm keinen Zweifel, daß die Eiferer die Anschauung der judäischen Kirchen zu vertreten glaubten; denn sie beriefen sich sogar auf die älteren Apostel, als ob sie von diesen irgendwie autorisiert wären[2]. Mochte auch hierbei Selbsttäuschung im

[1] Weber, Abf. S. 208 f.; vgl. die dortigen Citate.

[2] Gal. 2, 6a ist meines Erachtens mit Annahme einer Inversion statt eines Anakoluths so zu verstehen: „Wie beschaffen aber sie ehedem von seiten der Vielgeltenden her waren", d. i. dem Sinne nach (wenn auch nicht der nächstliegenden Wortbedeutung nach): „Wie weit sie . . . mit Auftrag und Sendung persönlicher Art betraut waren, ist mir gleich

Spiele sein, für Paulus war klar, dafs in der Mutterkirche ein Umschwung der Beurteilung seiner Missionsthätigkeit zu befürchten und die Gefahr einer judaistischen Opposition im Anzuge sei. Zudem richtete Paulus seinen Blick auf weitere Missionsgebiete. Wie konnte er aber Syrien und Cilicien verlassen, ohne die Gefahr einer gegnerischen Agitation nach Möglichkeit beseitigt zu haben? Die Gesetzesfrage in Antiochien öffentlich zu besprechen und die Nichtverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Gläubigen prinzipiell zu begründen, hatte er bisher vermieden, um die Juden nicht zu reizen. Die neuen Zeitumstände mahnten erst recht zu grofser Vorsicht in dieser Beziehung. Er hielt es für geraten, Jerusalem wieder aufzusuchen, um die Sympathien der judäischen Christen für sein Wirken zu befestigen, insbesondere aber durch Rücksprache mit den älteren Aposteln Klarheit der Sachlage zu schaffen, etwaige Mifsverständnisse auf direktem Wege zu beseitigen und gegenüber den bevorstehenden Gefahren geeignete Mafsnahmen zu vereinbaren. Eine günstige Gelegenheit zur Reise bot sich gerade dar, indem die antiochenische Christengemeinde für die hungerleidenden Glaubensbrüder in Judäa eine Kollekte veranstaltet hatte, zu deren Überbringung, wenn diese ihm nicht ohnehin aufgetragen wurde, Paulus sich anbieten konnte. Aber anderseits hielt es der Heidenapostel für gewagt, nach Jerusalem zu gehen und eine Erörterung der Heidenchristenfrage zu veranlassen. Das schien ihm ein bedenklicher Schritt, der eine Herausforderung des

---

(thut nichts zur Sache, lasse ich dahingestellt) . . .; denn mir (worauf es allein ankäme) haben die Geltenden nichts (zu meiner Vorlage) hierzu (zur Darnachachtung) vorgelegt (was sie — angeblich — ihnen aufgetragen, kommt somit keinesfalls in Betracht)“. Zur Bedeutung von ἀπό τινος εἶναι = „von j. her mit Sendung und Auftrag betraut sein“ vgl. Gal. 1, 1, wo Paulus auf die Prahlerei der galatischen Beschneidungsprediger anspielt; auf diese geht auch 2, 6a in erster Linie; aber wahrscheinlich haben auch ihre Vorläufer in Antiochien 2, 4 f. irgendwie eine Beauftragung kraft persönlicher Beziehungen vorgegeben. Siehe Weber, Abf. S. 201 f. 207 f., und „Katholik“ 1900, I, 481—499, ferner unten beim V. Abschnitt.

gesetzeseifernden Teiles der Jerusalemiten bedeutete und nach Umständen eine Spaltung der judäischen Christenheit verursachen, ja auch neue Stürme von Verfolgungen für die Mutterkirche hervorrufen konnte. Zudem hatte ihn Jesus ausdrücklich geheifsen, von Jerusalem wegzueilen (Apg. 22, 21). Durfte er ohne neue Weisung des Herrn zurückkehren? In dieser peinlichen, sorgenschweren Lage gab eine Offenbarung (Gal. 2, 2), wohl identisch[1] mit der aufserordentlichen Begnadigung, von der er 14 Jahre später mit gröfster Ergriffenheit geschrieben hat (2 Kor. 12, 2—4), den Ausschlag.

Für die Identität der Reise Gal. 2, 1 mit der Kollektenreise (Apg. 11, 38) spricht einmal der Umstand[2], dafs sowohl die eine nach der Aussage des Paulus als die andere nach der Erzählung des Lukas die zweite Jerusalemreise des bekehrten Paulus war und auf die syrisch-cilicische Missionsperiode folgte, sodann die Chronologie, indem die Zeitangabe des Apostels „nach 14 Jahren" sc. seit der Bekehrung[3], d. i. seit 32[4] unserer Zeitrechnung, zu dem wahrscheinlichsten Datum der Kollektenüberbringung 45/46 führt[5].

---

[1] Die Gründe für diese Identität siehe bei Weber, Abf. S. 385 bis 388. Hat Paulus die Offenbarung im Sommer 45 empfangen, so konnte er, wenn er im Herbste 57 2 Kor. schrieb, nach hebräischer Zählweise sagen: „vor 14 Jahren". Aber auch schon 43 oder 44 konnte er die Offenbarung erhalten, etwa mit der Weisung, bei Überbringung der Liebesgaben seine Sache in Jerusalem zu sichern.

[2] Weber, Abf. S. 337—348. Daselbst siehe auch die Lösung der entgegenstehenden Schwierigkeiten.

[3] Nicht seit der ersten Jerusalemreise. Vgl. Weber a. a. O. S. 185 ff. 380 ff.

[4] Weber a. a. O. S. 352—370. Nicht blofs Ramsay, der gleichfalls die Identität der beiden Reisen vertritt, setzt ebenso die Bekehrung auf 33 oder 32, die Kollektenreise auf 46 an (Paulus in der Apg. S. 310 u. 41), sondern auch Sepp und Belser, die Gal. 2, 1—10 mit Apg. 15 zusammenlegen, im übrigen ganz unabhängig von einander die Zeitansätze machen, halten fast dieselben Data fest: Sepp (Geschichte der Apostel 1866, S. 24 u. 90): 32 oder 33 und 45; Belser (Theol. Quartalschrift 1898, S. 353 ff.): 35 oder 32 und 44/45 oder 45/46. — Übrigens vertritt Belser, wie er mir im Oktober 1900 brieflich mitteilte, jetzt und schon seit 1898 die Identität der Reisen Gal. 2, 1 und Apg. 11, 30.

[5] Weber, Abf. S. 370—379.

So zog denn Paulus nach Jerusalem hinauf im Verein mit Barnabas, diesem seinem treuen Genossen in der Heidenmission, der in der heiligen Stadt von früher her wohl bekannt und hochverehrt war; er nahm aber auch den unbeschnittenen Heidenchristen Titus, der vermutlich schon damals als Missionsgehilfe mit ihm arbeitete, an seiner Seite mit sich, wohl in der Absicht, auf eine Thatprobe es ankommen zu lassen, wie sich die judäische Christenheit dem gesetzesfreien Heidenchristentum gegenüber stellen werde[1].

In Jerusalem legte er das Evangelium vor, das er den Heiden verkündigte, sowohl den Gläubigen überhaupt in einer Gemeindeversammlung (oder gelegentlich beim Verkehr?) als in einer Sonderbesprechung den anerkannten Autoritäten, nämlich den älteren Aposteln, soweit sie anwesend waren. Es verstand sich von selbst, dafs der Heidenapostel bei Ablieferung der Unterstützungsgelder — d. i. bei der ersten offiziellen Berührung des paulinischen Heidenchristentums mit dem palästinensischen Judenchristentum — öffentlich über die Erfolge seiner Heidenpredigt Bericht erstattete. Dabei wird er in der anzunehmenden Gemeindeversammlung zwar kein Hehl daraus gemacht haben, dafs er die Heiden ohne Beschneidung und Gesetz in die Kirche aufnehme, aber er wird es weislich — aus eigener Klugheit und auf Wunsch der älteren Apostel — vermieden haben, direkt und ausdrücklich eine prinzipielle Stellungnahme der Gemeinde herauszufordern oder etwa anwesende Gegner zu reizen. Dagegen in der Privatkonferenz mit den drei „Säulen"-Aposteln Petrus, Jakobus und Johannes veranlafste er einen offenen Meinungsaustausch über die schwebenden Fragen. Was geschah? Schon der nächste Erfolg war ein ganz unerwarteter. Paulus hatte sich darauf gefafst gemacht, dafs — zwar nicht von der Mehrheit der Gemeinde und noch weniger von den Altaposteln,

[1] Von weiteren Reisebegleitern, die aus Apg. 15, 2 eingetragen werden, ist also keine Rede; das καί (Gal. 2, 1) bedeutet nicht „unter andern", sondern steht, wie Apg. 15, 37, weil Paulus schon in Barnabas einen Genossen hatte.

aber doch — von einem Teile der Gemeinde die Forderu: werde gestellt werden, die Heidenchristen dem mosaisch Gesetze zu unterwerfen. „Aber[1] nicht einmal Titus wur gedrängt, sich beschneiden zu lassen" (Gal. 2, 3). Von diese wufsten doch alle, dafs er ein unbeschnittener Hellene w: und er verkehrte an der Seite des Paulus mit den Jerusalem Judenchristen und ihren Häuptern. Da konnte es doch sch nen, dafs Paulus sich selbst durch den engen Verkehr n ihm verunreinigte und noch dazu dessen verunreinigend Verkehr auch den Christen in Jerusalem aufdrängen wol Aber Titus wurde weder direkt durch einen Beschlufs od Antrag noch indirekt durch Ausschlufs vom brüderlichen Ve kehr, dadurch dafs er wie ein Unreiner gemieden wurd gezwungen, d. h. irgendwie veranlafst, die Beschneidung a zunehmen. Um so weniger wurde — das liegt notwendig den Worten des Apostels — betreffs der Heidenchristen d allgemeine Forderung der Beschneidung von irgend einer Sei erhoben[2].

---

[1] Das ἀλλά bezeichnet, dafs das, was zu befürchten war, nicht ei trat. Der Vers 2, 3 ist am besten parenthetisch zu fassen und d δέ 2, 4 wiederaufnehmend als nähere Bestimmung zu μήπως.

[2] Also geschah das Gegenteil wie beim Apostelkonzil Apg. 15, Freilich hat man aus dieser Stelle in unsern Text Gal. 2, 3 den Si eingetragen: „Ein Zwang wurde wohl versucht, aber nicht durchgesetz „Die Forderung wurde gestellt, aber abgelehnt", „Titus wurde zwar g zwungen, aber ohne Erfolg". Allein a) Paulus gebraucht zum Glüc das Wort ἀναγκάζειν noch zweimal im Briefe, und beidemal ist der Si nicht etwa „mit Erfolg zwingen", „eine Forderung durchsetzen", sonde „zu zwingen versuchen", „drängen", „fordern", „zumuten", das eine M direkt durch Zureden (5, 12), das andere Mal indirekt durch das Beisp (2, 14); also ist dieser Sinn auch 2, 3 festzuhalten (vgl. Vulg.: compuls est). b) Wenn ein Zwang versucht wurde, und die Forderung wäre n seitens früherer Pharisäer erfolgt, von Paulus aber mit Unterstützu der älteren Apostel und der Gemeindemehrheit siegreich abgewel worden, wie Apg. 15 erzählt wird, so mufste Paulus diese positive M wirkung der Gemeindehäupter im Briefe ausdrücklich erwähnen; de das war den Galatern und ihren Verführern gegenüber das stärk Argument, das er vorbringen konnte. Nun standen die Altapostel la 2, 6 ff. zweifellos auf der Seite des Paulus. Wenn er trotzdem von der Mithilfe in der Abwehr der judaistischen Forderung nichts bericht

Das war der erste Erfolg des Paulus: die Nichtbeanstandung, d. i. die stillschweigende Anerkennung seines gesetzesfreien Heidenevangeliums. Es mag auffallen, dafs an die öffentliche Berichterstattung des Paulus über seine Heidenmission keine Diskussion der Gesetzesfrage, jedenfalls keine Streitverhandlung sich anschlofs [1]. Allein es erklärt sich das aus der geschickten Taktik des Paulus in Rücksicht auf die damalige politische Lage der Kirche in Jerusalem. Allem Anscheine nach genofs die Muttergemeinde seit dem Tode des älteren Jakobus Frieden von aufsen, und seit 44 (Apg. 12, 24) blühte sie neu auf, gewann auch viele neue Mitglieder. Eine Voraussetzung dieser günstigen Entwicklung ist, dafs die Christusgläubigen sich als gesetzesstrenge — nach dem Beispiele ihres Bischofs Jakobus [2] — und als nationalgesinnte Juden bewiesen, so dafs auch die ungläubigen Juden eine wohlwollende Gesinnung bekundeten in der Hoffnung, dafs die Jesusgläubigen den Römern gegenüber mit der Nation gehen würden. Die Judenchristen ihrerseits gaben die Hoffnung nicht auf, dafs ganz Israel sich bekehren werde, und zum Weiterausbreiten des Evangeliums in Palästina lag sehr viel daran, dafs sie sich die gute Meinung ihrer Umgebung erhielten. Darum hatten die älteren Apostel die wichtigsten Gründe, zu verhüten, dafs die Gesetzesfrage nach ihrer prinzipiellen Seite zur offenen Frage des Tages werde. Aber auch Paulus wufste die Sachlage vollauf zu würdigen. Es war zu befürchten, dafs durch einen öffentlichen Mehrheitsbeschlufs zu Gunsten der Gesetzesfreiheit die eifrigsten Gesetzesverfechter — ohne Zweifel zählte die Muttergemeinde solche Mitglieder, welche die Beschneidung der Heidenchristen

---

kann, so gab es damals überhaupt nichts abzuwehren; es wurde gar keine Forderung gestellt, gar kein Zwang versucht. Hieraus erhellt zugleich, dafs Paulus nicht von den Konzilsverhandlungen berichtet.

[1] Hätte nämlich eine solche stattgefunden, so mufste er sie im Briefe erwähnen; sonst hätte er sich der Gefahr ausgesetzt, von den Gegnern in Galatien der unehrlichen Verschweigung und Verdunkelung der wichtigsten Thatsachen beschuldigt zu werden.

[2] Euseb. H. e. 2, 1 u. 23; Ios. Fl. Ant. 20, 9, 1.

wünschten — aufgereizt würden, und dafs durch eine offizielle Verbrüderung der messiasgläubigen Juden mit den gesetzeslosen Heiden der Ruf der jungen Christengemeinde in den Augen des jüdischen Volkes ernstlich gefährdet und ihr Ruhm der Gesetzestreue schwer erschüttert würde, was natürlich auf den Erfolg der Mission in Judäa nicht günstig wirken konnte. Mit Rücksicht darauf war Paulus gerne mit den älteren Aposteln darin einverstanden, dafs die öffentliche Besprechung und Entscheidung der Heidenchristenfrage vorläufig zurückzustellen sei, nachdem ihm in der Privatberatung Bürgschaften, die ihm genügend erschienen, für den ungestörten Fortbetrieb seiner Heidenmission gegeben waren. Hat er aber in der öffentlichen Versammlung[1] mit Takt und Vorsicht gesprochen, dann war kein Anlafs zur Debatte gegeben. Die Mehrzahl der Zuhörer wird an der gesetzesfreien Heidenpredigt immer noch wenig Bedenken gefunden haben, da auch die Judenproselyten nicht zur Beschneidung gezwungen wurden und die Zustände der Heidenmission noch unfertig, provisorisch erschienen. Um so weniger nahm die grofse Masse der Judenchristen damals an der Unbeschnittenheit der gläubigen Heiden Anstofs, weil diese durch hochherzige Bethätigung der Bruderliebe sich soeben in so günstigem Lichte gezeigt hatten. Dann werden aber auch etwa anwesende zielbewufste Gesetzler die Gelegenheit für durchaus ungeeignet gehalten haben, gegen die gefeierten Heidenmissionäre öffentlich aufzutreten. Ohnehin haben die Gegner des Paulus später genugsam bekundet, dafs sie es vorzogen, den Heidenapostel lieber hinterrücks und mit unlauteren Mitteln zu befehden, als den offenen Kampf mit ihm zu wagen. Damals aber hatte Paulus durch den Jerusalembesuch einer planmäfsigen Opposition von Gesetzeseiferern gegen sein Missionsverfahren zuvorkommen wollen, und eben diese Absicht hat er glücklich erreicht.

[1] Dafs eine Generalversammlung ad hoc einberufen worden sei, dürfen wir uns ja nicht vorstellen! Das wäre eine Eintragung aus Apg. 15.

In der Privatbesprechung (Gal. 2, 2. 6—10) der beiden Heidenmissionare mit den drei Säulenaposteln ergab sich zunächst die volle prinzipielle Übereinstimmung der Fünfe über das Wesentliche des Christentums, insbesondere darüber, dafs der Mensch nicht kraft eigener Leistungen auf Grund von Gesetzeswerken, sondern kraft der Gnade Christi auf Grund des Glaubens an dessen Sühnetod die Rechtfertigung erlangt [1], dafs ferner alle Menschen dieses christlichen Heiles bedürftig und fähig sind, unbeschadet der Vorrechte Israels, dafs endlich die Heidenchristen von der Verbindlichkeit des mosaischen Ceremonialgesetzes frei sind [2]. Sodann erkannten die drei „Säulen“ in den grofsartigen, augenscheinlich durch Gottes besondern Beistand und Segen gewirkten Missionserfolgen des Paulus gleichsam ein Gottesurteil zu Gunsten der Person und des Werkes des aufserordentlichen Mannes. Vollüberzeugt von der Auserwählung Pauli zu einem ausgezeichneten Werkzeuge der Gnade sowie von seinem besondern Berufe, seiner speziellen Begabung und Befähigung für die Evangelisation unter den Heiden anerkannten sie seine Ebenbürtigkeit mit Petrus, dem Haupte der immer noch an der Bekehrung des Judenvolkes arbeitenden Altapostel, ebenso gestanden sie die Gleichberechtigung des Paulus und des Barnabas als der Inhaber des gottgewollten Heidenapostolats mit den zunächst zur Judengewinnung berufenen Altaposteln, somit die volle Selbständigkeit und Unabhängigkeit der beiden Heidenapostel auf ihrem Missionsgebiete durch „Handschlag der Gemeinschaft“ feierlich zu. Um die Interessen der Judenmission und der Heidenmission in gleicher Weise zu wahren, wurde die Vereinbarung getroffen, dafs Paulus und Barnabas die Mission in

[1] Vgl. Gal. 2, 15 f.

[2] Ohne Annahme der Übereinstimmung in diesen dogmatischen Grundfragen wird die Vereinbarung „ein nichtssagendes, rein äufserliches Konkordat“, „eine der eigenen Überzeugung der Urapostel widersprechende Scheinhandlung“, „eine prinziplose Halbheit“, wie das wirklich manche Kritiker behaupteten. Aber wer den Aposteln die Rolle von Komödianten zuweist, ist ebenso unfähig, dieselben richtig zu beurteilen, als ein Blinder unfähig ist, die Farbenpracht der Natur zu würdigen.

den Heidenländern auch weiterhin betreiben sollten, während die älteren Apostel (vorläufig ausschliefslich) die Judenmission (nur in Palästina, nicht in der Diaspora) fortsetzen wollten (natürlich sollten die ersteren die in den Heidenländern zerstreuten Juden nicht ausschliefsen, die vielmehr den naturgemäfsen Anknüpfungspunkt für die Heidenbekehrung boten). Nur sollten die beiden Heidenapostel der Armen, nämlich der armen Judenchristen in Jerusalem und in Judäa, gedenken, d. h. sie sollten, wie sie in Antiochien gethan, die gläubigen Heiden anhalten, für die notleidenden Glieder der Mutterkirche Liebesgaben zu sammeln. Diese letzte Bestimmung, wahrscheinlich von Paulus selbst vorgeschlagen, sollte die beiden Teile der Christenheit durch das heilige Band thätiger Bruderliebe einander näher bringen und, so hoffte Paulus, deren künftige Verschmelzung in der einheitlichen Kirche vorbereiten. Dieses denkwürdige Apostelübereinkommen, das selbstredend einen provisorischen Charakter hatte [1], war eine weise und zweckdienliche vorläufige Regelung der Heidenchristenfrage und bedeutet einen wichtigen Schritt auf dem Wege der Emanzipation des Christentums vom Judentume und der Ausgestaltung der christlichen Kirche zur Weltkirche, d. i. zur *Ecclesia catholica* [2].

Wir sehen nun deutlich: Die Verhandlungen über die Beschneidung Gal. 2, 1—10 einerseits, Apg. 15 anderseits, unterscheiden sich trotz der sonstigen vielfachen Ähnlichkeit ganz wesentlich in Hinsicht auf ihre Veranlassung, ihren Verlauf und ihr Resultat: Privatanlafs, Privatbesprechung, Privatübereinkommen das erste Mal (Gal. 2, 1—10), dagegen öffentlicher Anlafs, öffentliche Erörterungen, öffentliche Entscheidung das zweite Mal (Apg. 15); dort die Anfänge des

[1] Wie konnten die Apostel für immer von dem Auftrage des Herrn „docete omnes gentes!“ sich entbinden?

[2] Über Inhalt und Grundlage, Zweck und Charakter, geschichtliche Voraussetzung und Tragweite des Apostelvertrages und die angeblichen „Hintergedanken“ der Vertragabschliefsenden vgl. des nähern Weber, Abf. S. 210—225.

Beschneidungsstreites und ein provisorisches Abkommen, hier das abschliefsende Stadium des Streites und definitive Regelung!

Dafs Lukas von diesen wichtigen Vorgängen vor und bei der Kollektenablieferung keine Andeutung giebt (Apg. 12, 25), darf uns nicht wundern. Er übergeht ja auch die Zwistigkeiten zwischen Paulus und den Judaisten, die — als Nachwehen des Apostelkonzilsbeschlusses — nach dem Zeugnisse der Korintherbriefe grofsenteils öffentlich sich abspielten, (wie auch den Zwischenfall in Antiochien Gal. 2, 11 ff., die Agitation der Judaisten in Galatien und andere öffentliche Vorkommnisse, die zu dem vorwiegend erbaulichen Zwecke seiner Geschichtsdarstellung nicht gut passten); um so weniger kann es auffallen, dafs er die unliebsamen Vorstadien des auf dem Apostelkonzil entschiedenen Streites, die doch privater Natur waren, nämlich die ersten Judaisierungsversuche der Gesetzeseiferer und die dadurch veranlafsten vertraulichen Abmachungen (Gal. 2, 1—10), mit Stillschweigen übergeht und eben darum sogar die Anwesenheit von Aposteln Apg. 12, 25 nicht erwähnt[1].

II. Die Missionsreise über Cypern nach Pisidien und Lykaonien, d. i. nach Südgalatien (Apg. 13 f.).

Wohlbefriedigt von den Erfolgen seiner Jerusalemreise und voll hoffnungsseliger Zukunftsgedanken bezüglich weiterer Missionsunternehmungen kehrte Paulus mit Barnabas nach Antiochien zurück; sie nahmen auch den Johannes Markus mit, der ihnen als Missionsgehilfe[2] dienen sollte und wollte

---

[1] Dafs Petrus um 45/46 wieder in Jerusalem war, ist deshalb anzunehmen, weil die Pflichten seines Obersthirtenamtes ihn zur Mutterkirche zurückriefen, sobald Agrippa I. gestorben war (44), und weil die antiochenischen Abgesandten den Johannes Markus in Jerusalem antrafen (Apg. 12, 25), der nach den glaubwürdigsten Zeugnissen des christlichen Altertums den Petrus anfangs der vierziger Jahre nach Rom begleitet hatte, also schwerlich ohne Petrus nach Jerusalem zurückgekehrt war. Vgl. Weber, Abf. S. 341 f. und überhaupt S. 329—351.

[2] Etwa anstatt des unbeschnittenen Titus? Hat etwa Paulus auf Grund der Rücksprache mit den Altaposteln, vielleicht auf deren Rat,

(Apg. 12, 25; 13, 5). Nur kurze Zeit werden sie in Antiochien verweilt haben. Der Heilige Geist kam der Ausführung ihrer Missionspläne zu Hilfe. Denn also erzählt Lukas: „Da sie (die Propheten und Lehrer in Antiochien oder allgemeiner: diejenigen in der Gemeinde, denen es zukam) dem Herrn den heiligen Dienst verrichteten und fasteten (es handelte sich allem Anscheine nach um eine Feier, die eigens in Angelegenheit der Missionspläne abgehalten wurde), sprach der Heilige Geist (durch innerliche Einsprechung zu einem oder mehreren der Männer): ‚Sondert mir denn den Barnabas und Saulus ab zu dem Werke, zu dem ich sie berufen'. Nachdem sie sodann gefastet und gebetet und ihnen die Hände aufgelegt hatten, entliefsen sie dieselben" (Apg. 13, 1—3). Die Glaubensboten aber, „ausgesendet von dem Heiligen Geiste, zogen nach Seleucia (der Hafenstadt Antiochiens am Ausflufs des Orontes) hinab, und von da segelten sie nach Cypern. Und da sie in Salamis angelangt waren, verkündeten sie das Wort des Herrn in den Synagogen der Juden" (13, 4 f.). Sie durchzogen dann die ganze Insel bis nach Paphos. Hier gewannen sie den Prokonsul Sergius Paulus für den christlichen Glauben (13, 6—12). „Von Paphos aber wegsegelnd kamen Paulus und seine Gefährten nach Perge in Pamphylien; Johannes (Markus) aber trennte sich von ihnen und ging zurück nach Jerusalem. Sie aber wanderten von Perge weiter nach Antiochia in Pisidien und gingen in die Synagoge am Sabbattage" (13, 13—15). Hier hielt Paulus an die Juden und die mitanwesenden „Gottesfürchtigen" aus den Heiden jene Rede, die Lukas wegen ihrer programmatischen Bedeutung aufgezeichnet hat (13, 16—41). „Als sie dann hinausgingen, bat man sie, sie möchten am nächsten Sabbate wieder von diesen Dingen reden. Da nun die Synagogenversammlung sich auflöste, folgten viele von den Juden und den gottesfürchtigen

sich entschlossen, auch dadurch der jüdischen Anschauung entgegenzukommen, dafs er nicht einen Unbeschnittenen als Gehilfen auf die Missionszüge mitnahm? Fast möchte man das vermuten und zugleich, dafs die Judaisten dies in ihrer Weise bei den Galatern ausgebeutet haben!

Proselyten dem Paulus und dem Barnabas, die dann zu ihnen redeten und sie gewannen, der Gnade Gottes sich anzuschliefsen. Am folgenden Sabbate aber versammelte sich fast die ganze Stadt, das Wort Gottes zu hören. Als aber die Juden die Volksmassen sahen, wurden sie von Eifersucht erfüllt und widersprachen dem, was Paulus redete, und lästerten. Da erklärten Paulus und Barnabas freimütig: ‚Zu euch mufste zuerst das Wort des Herrn geredet werden. Da ihr es aber von euch stofset und euch des ewigen Lebens nicht würdig erachtet, siehe, so wenden wir uns zu den Heiden. Denn also hat der Herr uns aufgetragen: Ich habe dich gesetzt zum Lichte der Heiden, damit du seiest zum Heile bis zu den Grenzen der Erde.‘ Die Heiden aber hörten, freuten sich und priesen das Wort des Herrn, und es glaubten ihrer so viele, als verordnet waren zum ewigen Leben. Das Wort des Herrn aber wurde durch das ganze Land hin verbreitet. Allein die Juden stachelten die vornehmen gottesfürchtigen Frauen und (durch diese) die Ersten der Stadt auf und erregten eine Verfolgung gegen Paulus und Barnabas; und sie vertrieben sie aus ihrem Gebiete. Diese aber schüttelten den Staub von ihren Füfsen gegen sie ab und kamen nach Ikonium, und die Jünger wurden (trotz der Abreise der Apostel) voll der Freude und des Heiligen Geistes“ (13, 42—52). Auch in Ikonium predigten die beiden Apostel ihrer Gewohnheit gemäfs zuerst den Juden in der Synagoge. „Sie redeten derart, dafs eine grofse Zahl von Juden sowohl als auch von Griechen gläubig wurden. Aber die andern Juden, die sich nicht anschlossen, reizten und erbitterten die Heiden gegen die Brüder. So verweilten sie denn zwar eine geraume Zeit dortselbst, freimütig redend im Herrn, der sein Zeugnis gab für das Werk seiner Gnade, indem er Zeichen und Wunder durch ihre Hände geschehen liefs. Allein die Stadtbevölkerung war geteilt, und die einen hielten es mit den Juden, die andern mit den Aposteln. Als aber sowohl die Heiden als die Juden mit ihren Obersten einen Anlauf nahmen, sie zu mifshandeln und zu steinigen, flohen die Apostel, da sie es

merkten, in die Städte Lykaoniens Lystra und Derbe und die Umgegend. Und daselbst verkündeten sie die frohe Botschaft" (14, 1—7). In Lystra heilte Paulus einen Lahmen zum Erstaunen des Volkes, das ihm und dem Barnabas als dem Hermes und dem Zeus abgöttische Ehren erweisen wollte. Mit Mühe beschwichtigten die Apostel die Menge, dafs sie ihnen nicht opferten (14, 8—18). Darnach aber „kamen Juden von Antiochia und Ikonium herbei und gewannen die Massen, warfen den Paulus mit Steinen und schleiften ihn zur Stadt hinaus, im Glauben, er sei tot. Da aber die Jünger ihn umringten, stand er auf und ging in die Stadt, und am folgenden Morgen zog er mit Barnabas nach Derbe aus. Und sie verkündeten dieser Stadt die frohe Botschaft. Und nachdem sie zahlreiche Jünger gewonnen hatten, kehrten sie zurück nach Lystra und Ikonium und Antiochia und befestigten die Seelen der Jünger, indem sie ihnen zusprachen, auszuharren im Glauben, und (sagten), dafs wir durch viele Trübsale eingehen müssen in das Reich Gottes. Sie bestellten ihnen aber in jeder Gemeinde Älteste unter Gebet und Fasten und befahlen sie dem Herrn, an den sie gläubig geworden waren. Und nachdem sie Pisidien durchzogen hatten, kamen sie nach Pamphylien. Und nachdem sie das Wort in Perge verkündet hatten, gingen sie hinab nach Attalia, und von dort segelten sie nach Antiochien, von wo aus sie der Gnade Gottes waren anvertraut worden zu dem Werke, das sie vollbracht hatten. Nach ihrer Ankunft aber beriefen sie die Gemeinde zusammen und berichteten, wie Grofses Gott mit ihnen gethan und wie er den Heiden eine Thüre des Glaubens geöffnet habe" (14, 19—28). Die vier genannten Missionsstationen Pisidiens und Lykaoniens sind nach der Südgalatientheorie [1] identisch mit den „Christengemeinden Galatiens" (Gal. 1, 2), an welche Paulus später einen Brief schrieb. Zu jener Zeit gab es nämlich eine römische Provinz Galatien (seit 25 v. Chr.), die aufser der Landschaft Galatien (im Innern Kleinasiens) auch

[1] Weber, Adr. S. 1—9.

anstofsende Landstriche, so insbesondere in ihrem südlichen Teile Pisidien und Stücke von Lykaonien, und zwar nachweisbar die vier Städte Antiochia in Pisidien, Ikonium, Lystra und Derbe, umfafste [1]. Auf Grund des Sprachgebrauchs des ersten und zweiten Jahrhunderts nach Christus läfst sich behaupten: „Zur Zeit des Paulus (um 50 n. Chr.) verstand man unter ‚Galatien', wenn diese Bezeichnung schlechtweg gebraucht wurde und der Zusammenhang keine Einschränkung des Sinnes nahelegte, die römische Provinz dieses Namens, die auch Pisidien und den gröfsten Teil Lykaoniens einschlofs" [2]. Jedenfalls erlaubte der Sprachgebrauch, dafs Paulus, falls er an die erwähnten pisidisch-lykaonischen Kirchen schreiben wollte, die Adresse „Kirchen Galatiens" in Anwendung brachte; und wenn er in dem gedachten Falle die Adressaten, die von Haus aus verschiedener Nationalität waren, nämlich Phrygier, Pisidier, Lykaonier, Isaurier, wohl auch Galater und Römer, mit einem zusammenfassenden Namen anreden wollte, dann durfte er — ja er mufste geradezu — sie nach der römischen Provinz, der sie angehörten, Galater (3, 1) nennen [3]. Dafs er aber wirklich an die südgalatischen Stiftungen seiner ersten Missionsreise geschrieben hat, dafür sprechen eine grofse Reihe von Argumenten, die im einzelnen verschiedene Beweiskraft besitzen, zusammengenommen aber jeden Zweifel ausschliefsen. In einer eigenen Schrift [4] glaube ich mit zwingender Exaktheit den Beweis hierfür erbracht zu haben; darin habe ich zwei — meines Wissens bisher nicht vorgebrachte — Beweisgründe, von denen jeder allein von entscheidender Kraft ist, vorangestellt [5], sodann zwölf Argumente, die hohe Wahrscheinlichkeit ergeben, besprochen [6], weitere sechs Beweismomente vorgeführt [7], verfehlte Argumente anderer, wodurch die Frage bisher verwirrt wurde, zurückgewiesen [8] und die vermeintlichen

---

[1] Weber, Adr. S. 10—28.
[2] Ebd. Adr. S. 39 auf Grund der Untersuchungen S. 29—38.
[3] Ebd. Adr. S. 20 f. [4] Weber, Adr. (80 Seiten).
[5] Ebd. S. 40—44. [6] Ebd. S. 44—54.
[7] Ebd. S. 54—60. [8] Ebd. S. 60—65.

Schwierigkeiten, wie ich meine, befriedigend gelöst [1]. Statt all dieser Gründe gebe ich hier einen andern, ebenso kurzen wie überzeugenden Beweis: Wir haben gesehen, dafs Paulus Gal. 2, 1 ff. nicht von den Konzilsverhandlungen (Apg. 15) spricht; an andern Stellen des Briefes ist noch viel weniger eine Anspielung darauf zu finden. Nun konnte aber Paulus in dem Briefe, in welchem er *ex professo* die Beschneidungsfrage und die bezügliche Stellungnahme der Jerusalemiten behandelt, jene Verhandlungen unmöglich unerwähnt lassen, falls er nach dem Konzil schrieb; denn ein Hinweis auf die Vota eines Petrus und Jakobus und auf den Konventsbeschlufs (das Aposteldekret) wäre das schlagendste Argument gegenüber den Beschneidungspredigern und den durch diese irregeführten Galatern gewesen. Also, da keine Spur eines Hinweises auf die Verhandlungen und die Entscheidung des Apostelkonvents im Briefe zu entdecken ist, wurde dieser schon vor dem Konvent geschrieben, in der Zeit von Apg. 14, 28. Zu dieser Zeit gab es aber im eigentlichen Galatien noch keine von Paulus begründete Christengemeinden und wohl überhaupt noch keine Christen, sondern ausschliefslich in Pisidien und Lykaonien, d. i. in Südgalatien. Folglich kann der Galaterbrief nur für die Christengemeinden in Pisidien und Lykaonien bestimmt gewesen sein.

Nun wird uns auch manche Stelle des Briefes besser verständlich, z. B. 4, 13 ff.: „Ihr wisset, dafs ich unter Schwachheit des Fleisches euch das Evangelium verkündete das erstere Mal, und die Versuchung für euch in meinem Fleische habt ihr nicht verachtet noch verabscheut (wörtlich: davor ausgespieen), sondern wie einen Engel Gottes habt ihr mich aufgenommen, wie den Christus Jesus. Ich bezeuge euch, dafs ihr, wenn es möglich gewesen wäre, eure Augen ausgerissen und mir gegeben hättet.“ Die „Schwachheit des Fleisches“ geht nicht auf eine „Erkrankung des Leibes“, auf einen Krankheitsanfall von Epilepsie, Neurasthenie, Malariafieber, Augen-

[1] Weber, Adr. S. 65 ff.

leiden u. dgl. — was alles findige Forscher, sogar mit Zurateziehung medizinischer Experten seltsam diagnostiziert haben [1] — sondern, wie Cornely mit Chrysostomus und andern alten Auslegern richtig erklärt, auf Leiden und Verfolgungen, die Paulus erduldet hatte und noch erduldete, als er den Lesern das Evangelium brachte. Paulus erinnert die Gläubigen, vorwiegend Heidenchristen in Südgalatien, an die liebevolle, begeisterte und opferwillige Aufnahme, die er mit der Botschaft des Evangeliums bei ihnen fand, als er, von Juden abgewiesen und angefeindet, ihnen predigte (in Antiochien), vertrieben als Flüchtling und bald wieder befehdet (in Ikonium und in Lystra), dann kaum dem Tode durch Steinigung entronnen als ein von den eigenen Volksgenossen verfolgter Mann (in Derbe und Umgebung). Vgl. oben Apg. 13, 42 bis 14, 21 [2]. Wenn er ferner am Schlusse des Briefes (6, 17) an die Malzeichen Jesu, die er an seinem Leibe trage, erinnert, so bekommt dieses Wort sein volles Gewicht, wenn er in Galatien selbst die Mifshandlungen um Jesu willen erduldet hat, deren Spuren und Wundnarben er meint; wir haben vor allem an die Steinigung in Lystra zu denken. Barnabas wird als ein Mann genannt, der den Lesern wohlbekannt ist und als hohe Autorität gilt (2, 1. 9. 13); das ist in einem Briefe an die Christengemeinden in Pisidien und Lykaonien sehr verständlich, die eben dieser Barnabas mitbegründet hat. Auch deutet Paulus an der oben citierten Stelle 4, 13 einen zweiten Missionsbesuch bei den Lesern an, und doch weist kein Wort des Briefes auf die Annahme hin, dafs der Apostel zwischen dem ersten und zweiten Besuche das galatische Missionsgebiet verlassen hätte, vielmehr wird diese Annahme ausgeschlossen [3]. Das wird uns völlig klar aus der lukanischen Erzählung Apg. 13 und 14. Paulus war längere Zeit in Südgalatien und besuchte die einzelnen Gemeinden [4] zum zweitenmal (Apg. 14, 21—23) vor seiner Abreise aus dem neuangebauten Missionsfelde, in

[1] Weber, Abf. S. 255 ff.
[2] Ebd. S. 257—260. [3] Ebd. S. 306—328.
[4] Auch Derbe, bei Vergleich von 14, 20 f. mit 14, 6.

der Absicht, sie zu befestigen und zu organisieren. Die Mi sionsthätigkeit im pisidisch-lykaonischen Galatien dauerte wo etwa zwei Jahre, vom Sommer 46 bis Ende 47 oder Frü jahr 48.

III. Der Besuch des Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11—21).

Nach der Rückkehr von der ersten Missionsreise nac Antiochien „verweilten Paulus und Barnabas eine geraume Ze bei den Jüngern (der syrischen Hauptstadt und überhaupt i Syrien und Cilicien)“, sagt Lukas (Apg. 14, 27). Diese ‚ge raume Zeit‘ umfafste höchst wahrscheinlich mehr als ein Jah Das hatte Paulus nicht im Sinne, als er von dem ersten s erfolgreichen Missionszuge heimkehrte. Seine Pläne ginge wohl dahin, alsbald von neuem aufzubrechen, um in kühnen Vorwärtsdringen neue Länder für das Christentum zu ge winnen. Äufsere Hemmnisse hielten ihn in Syrien länge fest: es kam die Zeit, den Kampf mit den judaistische Gegnern aufzunehmen und bis zum Siege beim Apostelkonven durchzuführen. Zunächst allerdings kam für die Mutterkirch des Heidenchristentums ein höchst erfreuliches Ereignis, da die Gefahr einer judaistischen Bedrohung des gesetzesfreie Heidenchristentums ein für allemal zu bannen schien. Petrus das Haupt der älteren Apostel, der oberste Leiter der Juden mission (Gal. 2, 7 f.) und zugleich, als der „Fels“ der Gesamt kirche, die einzigartige oberste Autorität der ganzen christliche Kirche (ebd. 1, 18), erschien inmitten der überwiegend heiden christlichen Gemeinde in Antiochien — vermutlich bald nach de Heimkehr des Paulus und Barnabas, in der Zeit Apg. 14, 28 — und er schlofs sich ohne Scheu und Bedenken der dor bestehenden Gemeindesitte an: „er afs mit den Heiden zu sammen“ (Gal. 2, 12). Zu Hause in Palästina, ein treue

[1] Früher war ich mehr geneigt, diesen Besuch des Petrus z Antiochien schon vor die erste Missionsreise, in die Zeit Apg. 13, 1 z setzen. Weber, Abf. S. 227; 248 ff.; vgl. jedoch meinen Vorbehal S. 17. 24. 250 und VII.

Beobachter des jüdischen Gesetzes, trug er in Antiochien, wo der Mosaismus nicht mehr Landesgesetz war, kein Bedenken, „heidnisch zu leben“, d. h. mit den dortigen Heidenchristen Gemeinschaft des Hauses und Tisches zu pflegen. Er achtete also nicht auf den jüdisch-gesetzlichen Unterschied von reinen und unreinen Speisen, geschweige auf jene streng-jüdische Anschauung, die schon das Betreten heidnischer Häuser für verunreinigend hielt (Joh. 18, 28. Apg. 11, 3). So bekundete Petrus durch die That, daſs das mosaische Gesetz für die Christusgläubigen keine heilsverbindliche Bedeutung habe, und daſs die Judenchristen gewiſs nicht die getauften Heiden für „Unreine“ und „Sünder“ halten dürften, mit denen sie ohne Befleckung nicht essen und trinken könnten. Er bekannte durch die That den paulinischen Grundsatz, daſs in gemischten Gemeinden die Forderung des Ritualgesetzes gegen die höheren Pflichten der christlichen Bruderliebe und das bessere Recht der Gliedschaft am Leibe der Kirche zurücktreten dürfe und solle. Somit trat hier die volle Harmonie des anerkannten Hauptes der Kirche mit dem Heidenapostel vor aller Augen zu Tage, die gesetzesfreie Heidenpredigt wurde durch Petrus förmlich besiegelt, und Paulus durfte hoffen, den vollen Sieg gegen judenchristliche Anfeindungen endgültig gewonnen zu haben. Aber es sollte anders kommen. Es dauerte nicht lange, da kamen andere Brüder aus Jerusalem in die syrische Hauptstadt. Das waren gesetzesstrenge Judenchristen, Leute „von Jakobus her“, d. h. wohl aus dessen Umgebung und Vertrautenkreis, vielleicht mit einem Auftrage desselben; völlig befangen von jüdischem Partikularismus und gesetzlicher Engherzigkeit hatten sie kein Verständnis für das weitherzige, freiere Verhalten ihrer Volksgenossen in Antiochien. Ihr Erscheinen brachte den Petrus in eine sehr heikle Lage. Er glaubte, denselben kein Ärgernis geben zu sollen, damit sein Wirken unter den Juden in Palästina nicht gelähmt würde, und zog sich von der Tischgemeinschaft mit den gläubigen Heiden zurück. Seinem Beispiele folgten die andern Judenchristen von Antiochien, und zwar selbst Barnabas. Das

Motiv für den Rückzug des Petrus war „Furcht vor denen aus der Beschneidung“, d. h. vor den gesetzeseifernden Judenchristen zu Jerusalem und deren zu Antiochien als Gäste anwesenden Repräsentanten. Aber das war keine Menschenfurcht. Zu solcher war Petrus nicht mehr fähig, seitdem er vor dem hohen Rate sein Bekenntnis abgelegt hatte. Sittlichen Mut hatte er sattsam bewährt, als er ganz Jerusalem und den dort Herrschenden ihr an Jesus begangenes Verbrechen wiederholt vorgehalten hatte. Es war nicht Furcht für seine Person, sondern für seine Berufsthätigkeit im Dienste der christlichen Sache, deren erster von Gott und Christus gesetzter Vertreter er war. Er betrachtete sich vor allen verpflichtet, Israel für den Glauben zu gewinnen (Gal. 2, 7). Er kannte den starken Rigorismus besonders der aus der Pharisäerpartei herkommenden Judenchristen; er hielt es für notwendig, auf deren Vorurteil und Engherzigkeit vorübergehend Rücksicht zu nehmen; er fürchtete durch Fortsetzung des „heidnischen Lebens“ die anwesenden Jerusalemiten und deren Gesinnungsgenossen zu Hause, von deren Mithilfe auch manche weitere Eroberung für die Kirche abhing, zu kränken und abzustofsen; ja er mufste befürchten, dafs die „Gesetzeseiferer“ in eine Richtung gedrängt werden könnten, welche die Existenz der Mutterkirche gefährden und zur Spaltung oder zum Rückfall in das Judentum führen würde. Zugleich entging ihm nicht die Notwendigkeit einer Rücksichtnahme auch auf die ungläubigen Juden in Jerusalem, von denen, wenn sie den Abfall des angesehenen Petrus vom Gesetze erfuhren, neue Feindseligkeiten und Angriffe auf die Kirche, an deren Spitze er stand, zu befürchten waren. Alle diese drohenden Gefahren schwebten dem „Fels der Kirche“ vor Augen, als die Männer von Jakobus her in Antiochien eintrafen. Bisher hatte er daselbst den Heidenchristen zuliebe „heidnisch gelebt“, indem er von seiner christlichen Freiheit Gebrauch machte. Nun aber schien es rätlich, für einige Zeit den gesetzlichbefangenen Gästen zuliebe streng gesetzlich zu leben. Er sah sich in das Dilemma versetzt, entweder bei

dem einen oder bei dem andern Teile Anstofs zu erregen, und entschied sich zu Gunsten des schwächeren Teiles.

Aber anders urteilte Paulus, der Anwalt des Heidenchristentums. In der weitherzigen Rücksichtnahme des Petrus auf strengjüdische Gesetzlichkeit lag wegen seiner mafsgebenden Stellung in der Kirche ein gewifser Druck auf die Heidenchristen, die jüdischen Lebensformen nicht nur als eine Notwendigkeit für die Judenchristen zu respektieren, sondern als etwas Heilswichtiges, den Christenstand Vervollkommnendes anzusehen und selber auch anzunehmen. Wie konnten gar echt pharisäische Gesetzeseiferer anderwärts das Beispiel des Kirchenoberhauptes mifsdeuten, um den Heidenchristen das Joch des ganzen Gesetzes aufzunötigen? Paulus hielt es für seine Pflicht, gegen das verwirrende Benehmen des Apostelfürsten öffentlich aufzutreten. Schon waren auch die übrigen antiochenischen Judenchristen und sogar Barnabas durch die „Heuchelei“ des Petrus mitfortgerissen worden und trugen gleichfalls strenggesetzlichen Geist zur Schau. Da erhob Paulus[1] öffentlich scharfen Protest gegen solche Verstellung, zunächst durch die vorwurfsvolle Frage an Petrus: „Wenn du, der du doch ein Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, wie zwingst du die Heiden, sich jüdisch zu halten?“ (2, 14), d. h.: Obschon selbst Jude, hast du heidnisch gelebt (Tischgemeinschaft mit Heidenchristen gehalten) und jetzt noch das nämliche zu thun, hältst du dich innerlich durchaus für berechtigt. Wie kannst du also ein Verhalten einnehmen, das zufolge deiner amtlichen Stellung einen gewifsen Zwang (eine indirekte, moralische Nötigung) auf die Heidenchristen ausübt, auch selbst zu judaisieren, d. i. die spezifisch jüdischen Satzungen zu beobachten?[2]

---

[1] Anfänglich war er entweder abwesend oder er hoffte, dafs Petrus sich nur vorübergehend zur Befangenheit der Jerusalemiten herablasse und dieselben für freiere Anschauung gewinnen werde. Oder er nahm wahr, dafs ein Teil der Heidenchristen zur Annahme der jüdischen Sitten neige, und wurde dadurch veranlafst, aufzutreten.

[2] Gal. 2, 14 ist ein beweiskräftiges Zeugnis des hl. Paulus für den Primat des hl. Petrus.

Dieser Vorhalt des Paulus gegenüber Petrus ist in dreifacher Hinsicht sehr beachtenswert:

a) Ausdrücklich bezeugt Paulus 2, 14, daſs Petrus mit voller und klarer Überzeugung von der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes sich und alle Judenchristen innerlich frei weiſs, also in der Gesetzesfrage mit Paulus dogmatisch übereinstimmt[1]. Dazu allein paſst auch der Ausdruck „Heuchelei", womit Paulus das Verhalten des Petrus bezeichnet (2, 12) und der, so schroff er klingt, ebendeshalb uns ungemein wertvoll ist; den Galatern gegenüber[2] will Paulus in der schärfsten Weise betonen, daſs Petrus nur äuſserlich, dem Scheine nach, das „Jüdischleben" wieder aufnahm.

b) Der Vorfall (und der ganze Brief) paſst nur in die Zeit vor dem Apostelkonzil; denn nach der offiziellen Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen konnte Paulus nicht mehr von einem Zwange reden, den Petrus durch sein Verhalten ausübe; wäre damals die prinzipielle Entscheidung (Apg. 15) vorgelegen, dann stünde das gesetzliche Verhalten des Petrus auf gleicher Stufe mit der Akkommodation des Paulus im Falle des Timotheus (ebd. 16, 3), der Haarschur (ebd. 18, 18), der Kostentragung für Gelübdelösung (ebd. 21, 24) u. s. f.[3]

---

[1] Somit ist die Grundlage der Kritik Baurs hinfällig, der im Galaterbriefe einen dogmatischen Gegensatz zwischen Paulus und Petrus entdeckt zu haben glaubte.

[2] Dem Petrus gegenüber hat er den Ausdruck nicht angewendet, wohl aber (2, 14) gut umschrieben.

[3] Darin hat die Tübinger Kritik richtig gesehen; aber anstatt aus diesen Gründen den Galaterbrief vor das Konzil zu setzen, hat sie — allzu voreilig — die Aussagen der Apg. 15; 16, 3; 18, 18; 21, 24 u. a. für ungeschichtlich erklärt! Ist es denn die Aufgabe der Theologen, heilige Urkunden und Überlieferungen zu verdächtigen und voreilig wegzuwerfen? Fordert nicht ein wissenschaftliches Verfahren auch im profansten Gebiete möglichste Umsicht und Zurückhaltung, wieviel mehr bei der Untersuchung von Schriften, auf welche Millionen von Menschen ihre religiöse Überzeugung gegründet haben? Übrigens bin ich weit entfernt, den lautern Forschersinn eines Baur u. a. in Zweifel zu ziehen. Ihr unwissenschaftliches Vorgehen erkläre ich mir aus der menschlichen Eitelkeit, möglichst neue Forschungsresultate zu finden bezw. das Neue nachzusagen.

c) Das energische Auftreten des Paulus setzt zwar nicht mit Notwendigkeit, aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit voraus, dafs die „Jakobusmänner“ den Standpunkt vertraten und mehr oder minder auch öffentlich verfochten, die geborenen Juden hätten auch als Christen — nicht nur in Judäa, sondern auch nach Möglichkeit draufsen in der Diaspora — das jüdische Gesetz musterhaft zu halten; das war wohl auch der Standpunkt des Jakobus, und insoweit mögen jene im Sinne und vielleicht auch im Auftrage[1] ihres Bischofs gehandelt haben; bezüglich der Heiden lehrten sie keinesfalls die Notwendigkeit der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung — denn davon ist im Nachfolgenden (Gal. 2, 15—21) keine Rede; — aber indirekt empfahlen sie schon durch ihr Einwirken auf die Judenchristen auch den Heidenchristen die Akkommodation an die jüdischen Lebensformen, und sie mögen bei Gelegenheit auch direkt eine Propaganda für den Mosaismus versucht oder eingeleitet haben, allein dies thaten sie auf eigene Faust, ohne Billigung des Jakobus.

An den Vorhalt und die Frage V, 14 schlofs Paulus eine Rede an, um den Nachweis zu erbringen, dafs der Judenchrist durch die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen keineswegs verunreinigt wird, weil er auf Grund seiner Zugehörigkeit zu Christus innerlich frei ist vom mosaischen Gesetze (Gal. 2, 15—21). Aus seiner Beweisführung erkennen wir deutlich, mit welchen Worten die Gesetzeseiferer ihren Rigorismus begründeten. Der Jude — sagten sie — dürfe nicht als Christ das Mosesgesetz, diesen Vorzug seines Volkes, preisgeben oder durch freien Verkehr mit Unbeschnittenen die Schranken des Gesetzes lockern; sonst verwickle er sich selbst in einen Widerspruch: er suche in Christus gerechtfertigt zu werden, in Wirklichkeit aber erweise er sich als einen Sünder (= ohne Gesetz lebend, theokratisch unrein) wie ein Heide (2, 17); das christusgläubige Judentum solle nicht zum gesetzlosen Heidentum herabsinken. Dafs dieser jüdische

[1] So käme das ἀπὸ Ἰακώβου 2, 12 zur vollen Geltung.

Standpunkt unhaltbar, Christusglaube und prinzipiell festgehaltene jüdische Gesetzlichkeit unvereinbar, vielmehr der Judenchrist kraft seiner Lebens- und Gnadengemeinschaft mit Christus von der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes innerlich frei sei, und wer immer am alten jüdischen Gesetzesprinzip eigensinnig festhält, die Gnade Gottes entwerte und zu nichte mache, die doch in Christus als das Heilsprinzip geoffenbart worden sei, dies zeigte Paulus durch seine Rede in einer Weise, die ebenso durch scharfsinnige Logik den Verstand überzeugen als durch glühende Liebe zu Jesus das Herz ergreifen konnte (2, 15—21)[1].

Ein prinzipieller Widerspruch des Petrus war unmöglich, da er mit Paulus in der Grundanschauung übereinstimmte und, wie es Paulus voraussetzte, nur zum Scheine das streng gesetzliche Leben wieder aufgenommen hatte. Manche Ausleger untersuchten die Frage, ob die Heuchelei des Petrus eine schwere oder läfsliche Sünde war. Eine verkehrte Frage! Beim Verhalten des Petrus handelt es sich nicht um eine Frage der Moral[2] und des Charakters, sondern um eine Frage der Klugheit und Opportunität. Beide Apostelfürsten verfuhren nach bestem Wissen und Gewissen: Petrus that, was er *hic et nunc* im Interesse der Judenmission und zugleich der Gesamtkirche thun zu sollen glaubte; er sah in dem gläubiggewordenen Israel den Kern der Kirche, dessen Wohle jede andere Rücksicht weichen müsse. Paulus aber that, was er als der von Gott berufene und Gott verantwortliche Heidenapostel im Interesse der Heidenmission und zugleich der Gesamtkirche zu thun für seine Pflicht erachtete.

Der Tag von Antiochien führte über den Tag von Jerusalem (Gal. 2, 7—10) weit hinaus, was den Prozefs der Los-

[1] Weber, Abf. S. 228—231; 237—241.

[2] 2, 18 spricht Paulus von dem Falle, dafs er den Ausweg, den Petrus und die Mitheuchler zum Scheine und vorübergehend eingeschlagen hatten, im Ernste und darum dauernd, wie die Jerusalemiten es wünschten, einschlagen, nämlich das streng gesetzliche Leben wieder aufnehmen würde, und sagt, dafs er in diesem Falle selbst sich erst recht als eigentlichen Gesetzesübertreter bekennen würde.

schälung des Christentums vom Judentum anlangt. Der öffentliche und prinzipielle Protest, den Paulus notgedrungen gegen die strikte Durchführung der Absonderung erhoben hatte, brachte die Gesetzesfrage rasch zu aktueller Bedeutung. Sein Manifest war eine Herausforderung an das gesetzesstrenge Judenchristentum, die Messiasreligion als eine wesentliche Neuerung gegenüber dem bisherigen Gesetzesdienste anzuerkennen oder nicht. Im letzteren Falle mufste über kurz oder lang eine Scheidung eintreten [1].

IV. Die judaistische Agitation in Galatien (Gal. 1, 6—10 und *passim*).

Durch den Vorfall zu Antiochien wurde der pseudochristliche Judaismus zum Bewufstsein seines prinzipiellen Gegensatzes zur gesetzesfreien Heidenmission geweckt, und die pharisäisch-gesinnten Gesetzeszeloten zogen die volle Konsequenz ihres Standpunktes. Hatten sie bisher sich begnügt, nur für die volle Gesetzesbeobachtung seitens der Judenchristen zu eifern, und — wenigstens öffentlich und offiziell — die (vorläufige) Gesetzesfreiheit der Heidenchristen anerkannt, so beantwortete jetzt ihre Partei den entschlossenen Widerstand des Paulus damit, dafs die Gesetzesforderung auch auf die gläubigen Heiden ausgedehnt und eine Agitation gegen Paulus geplant wurde. Die Altapostel konnten der Bewegung nicht mehr Herr werden. Einige der Eiferer beschlossen, in das Missionsgebiet des Heidenapostels einzudringen und demselben die Heidenchristen abwendig zu machen. Sie gingen auf eigene Faust vor, hegten aber vermutlich die geheime Hoffnung, wenn sie eine fertige Thatsache geschaffen hätten, würden sie nachträglich die Billigung der Muttergemeinde und der Autoritäten erlangen.

Nach meiner Annahme war es etwa im Sommer 48, wenige Monate, nachdem Paulus seine galatischen Pflanzungen

[1] Näheres über den „Disput" zu Antiochien siehe bei Weber, Abf. S. 226—254.

mit den besten Hoffnungen für eine gedeihliche Weiterentwicklung verlassen hatte, und kurze Zeit nach dem antiochenischen Konflikte, da kamen Beschneidungsprediger nach Galatien und suchten die Heidenchristen der dortigen Gemeinden hinter dem Rücken ihres Apostels durch List und Trug für das Gesetzesevangelium zu gewinnen. Sie gaben sich den Anschein, das Werk des Paulus zur Vollendung zu führen (3, 3). Sie empfahlen die Beschneidung (5, 2; 6, 12) als den richtigen Abschlufs der Bekehrung (3, 3; vgl. 3, 6 ff. 14 ff.) und die Feier der heiligen Tage und Festzeiten des mosaischen Kultus (4, 10). Mit den Pflichten, die aus der Beschneidung folgten, nahmen sie es leicht (5, 3; 3, 10 f.). Sie zeigten durch ihr eigenes Beispiel, dafs man es mit den untergeordneten Vorschriften des mosaischen Gesetzes nicht peinlich zu halten brauche (6, 13). So verstanden sie es, den Schein einer gewissen Liberalität sich zu geben, um die Heidenchristen leichter zu gewinnen. Zur Begründung ihrer judaistischen Lehre beriefen sie sich auf das Gotteswort der Heiligen Schrift (vgl. den Gegenbeweis 3, 6 bis 5, 12) und wiesen auf die grofsen äufseren Vorteile hin (Schutz vor Verfolgung durch ungläubige Juden und Teilnahme an den Privilegien der Juden vor den Behörden, 6, 12). Die Agitatoren konnten sich ferner berufen auf das Beispiel Jesu, der sich an das Gesetz gehalten hatte, auf das Beispiel der Altapostel, die das Gesetz fortwährend selbst beobachteten und von den Gläubigen beobachten liefsen. Sie benutzten beklagenswerte Vorkommnisse im sittlichen Leben der einzelnen Gemeinden, um zu zeigen, dafs ohne die Zucht des mosaischen Gesetzes Rückfälle mancher Gläubigen in heidnisches Sündenleben unvermeidlich wären (vgl. den Gegenbeweis 5, 12 ff.). Ja sie waren so dreist, selbst den Paulus für sich in Anspruch zu nehmen. Sie behaupteten, auch er erkenne das Beschneidungsevangelium an und habe nur aus pädagogischen Rücksichten die gesetzlichen Anforderungen der neuen Religion bisher in Galatien zurückgestellt (1, 8; 1, 10; 5, 11). Zur Ermutigung der Galater fügten sie vermutlich bei, auch in Antiochien sei

auf die anfängliche Periode der Gesetzesfreiheit die vollkommenere Stufe des gesetzlichen Lebens gefolgt unter persönlicher Mitwirkung des Petrus und des Barnabas, des treuesten Genossen Pauli und Mitapostels von Galatien (vgl. 2, 11 ff.). Da Paulus bei den Galatern in höchster Verehrung stand (4, 13 ff.), so vermieden die Judaisten weislich eine direkte Polemik oder Herabsetzung der Person des Apostels. Aber thatsächlich sprachen sie von ihm wie von einem bloſsen Sendlinge der Altapostel, spielten sich selbst als eben solche Sendboten aus (1, 1), die das Werk des Paulus im Auftrage (2, 6) der nämlichen, auch von Paulus hochverehrten Autoritäten und im Sinne des Paulus selbst (3, 3) vollenden wollten. Indirekt suchten sie freilich die Autorität des Apostels zu untergraben (4, 16) und die Galater völlig zu umgarnen (4, 17). Da Paulus die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen prinzipiell zu begründen, um der Juden willen, absichtlich unterlassen hatte, von sich selbst in aller Demut, von den älteren Aposteln stets mit gröſster Verehrung gesprochen hatte, so erklärt es sich, daſs die Galater den Vorspiegelungen der Judaisten Glauben zu schenken geneigt waren, ja auch die Degradierung ihres Apostels sich gefallen lieſsen. Zudem war gerade ein Sabbatjahr[1], und die Bestimmung Deut. 31, 10—13 bot den Agitatoren erwünschte Gelegenheit, „am Laubhüttenfeste“ den Galatern das mosaische Gesetz vorzulesen und einzuschärfen.

War es ein Wunder, daſs die judaistische Agitation, der so viel zu statten kam, die mit Lug und Trug arbeitete und viele Argumente ins Feld führen konnte, in Galatien sehr schnell groſse Erfolge erzielte? Der Eindruck der Bearbeitung war so mächtig, daſs Paulus von einer Bezauberung spricht (Gal. 3, 1). Es war das Äuſserste zu befürchten: der Abfall zum Pseudo-Evangelium durch Annahme der Beschneidung (5, 2 f. 12; 6, 12 f.)[2].

---

[1] Weber, Abf. S. 395.

[2] Näheres bei Weber, Abf. S. 263—276.

V. Der Brief an die Galater.

Gerade noch zur rechten Zeit, um der drohenden Gefahr entgegenzutreten, erhielt Paulus, in Antiochien oder an einem andern Orte von Syrien-Cilicien weilend, Kunde von den Vorgängen in Galatien, vermutlich durch treue Anhänger oder durch Abgesandte der Gemeinden. Da er nicht persönlich zu den Irregeführten eilen konnte — vermutlich zurückgehalten durch die auch in Syrien-Cilicien aufgetretene judaistische Opposition (vgl. 5, 11; Apg. 15, 1), schrieb er sofort einen Brief, der die Gemütserregung des Verfassers deutlich merken läfst.

Das Schreiben beginnt mit der Zuschrift (1, 1 f.) und dem apostolischen Segenswunsche (1, 3—5); aber Adresse und Grufs sind durch beziehungsvolle Zusätze erweitert, die der Veranlassung des Briefes entsprechen und die Hauptgedanken seines Inhaltes im voraus ankündigen. Anstatt der in anderen Briefen üblichen Danksagung für den Glaubensstand der Leser folgt auf den Grufs sogleich der Ausdruck des Befremdens über das wankelmütige Verhalten der Galater und die entschiedenste Verurteilung des judaistischen Trugevangeliums (1, 6—10). Dann stellt er den Satz auf, den der ganze Brief beweisen und klarstellen soll, dafs sein gesetzesfreies Evangelium nicht nach Menschenart, sondern göttliche, unabänderliche Wahrheit ist (1, 11). Es folgen drei Beweisgänge:

1. Die persönlich-geschichtliche Begründung. Seine gesetzesfreie Verkündigung, d. i. das Spezifische seines Heidenevangeliums, hat er durch unmittelbare Offenbarung empfangen (1, 12). Er erläutert dies durch die Darstellung seines Lebensganges und besonders seiner Berührungen mit den Altaposteln (1, 13 bis 2, 21). Sein Absehen geht hierbei darauf, die von den Gegnern gefälschten Thatsachen richtig zu stellen und den Galatern zu zeigen, dafs er seit seiner Bekehrung als der von Gott aufgestellte und Gott verantwortliche Heidenapostel und Anwalt des gesetzesfreien Heidenchristentums gehandelt

hat, sogar dem „Fels“ der Kirche gegenüber. Der heikelste Punkt war dabei seine Gegenäufserung auf die Behauptungen der Falschlehrer betreffs ihrer persönlichen Beziehungen zu den älteren Aposteln und ihrer bisherigen Beauftragungen durch dieselben (vgl. 1, 1; 2, 12: ἀπό). Er konnte nicht diese Behauptungen als Lügen brandmarken; er konnte auch nicht sagen, dafs diese Eiferer jetzt von den Altaposteln fallen gelassen und verurteilt seien; das geschah erst auf dem Apostelkonzil; er mufste auch die Autoritäten schonen, die bisher allzu vertrauensvoll die Beschneidungseiferer behandelt hatten und auch jetzt noch nicht ausdrückliche Stellung zu den Streitfragen genommen hatten. Darum gebraucht er taktvoll und geschickt die Wendung 2, 6: Wie beschaffen (als Sendlinge) von seiten der Vielgeltenden[1] her sie ehedem waren, ist mir gleichgültig (= lasse ich dahin gestellt).

2. Die Wiedergabe der antiochenischen Protestrede (2, 15 bis 21) leitet zum zweiten Beweisgange über, zum biblischen Nachweise der Wahrheit und Göttlichkeit des gesetzesfreien Evangeliums (3, 1 bis 5, 12). Seine Predigt steht mit der richtig verstandenen Gottesoffenbarung und Verheifsung des Alten Bundes sowie mit dem gottgewollten erzieherischen Zwecke des mosaischen Getzes im vollsten Einklange.

3. Der paränetische Teil des Briefes ist zugleich praktischmoralische Begründung seines Beweisthemas: die Freiheit vom mosaischen Gesetze, die er lehrt, ist keine Freiheit zum Sündigen, sondern der Glaube an den Gekreuzigten verpflichtet zur Nächstenliebe, zum Wandel im Geiste und zur Ertötung der Werke des Fleisches. Denn Christo sich verpflichten heifst nach der tieferen Bedeutung des Kreuzestodes das Fleisch samt seinen Leidenschaften und Lüsten kreuzigen und ein neues Leben in Christus führen. Dann kommen die

[1] Paulus schrieb ἀπό und nicht παρά oder πρός; denn es handelte sich nicht um die Geltung daheim bei den Autoritäten, sondern um die Geltung von ihnen her draufsen. Zu ἀπό statt παρά bei Paulus vgl. Gal. 1, 1; 2, 12; 3, 2; 6, 23; Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 1, 30; 4, 5; 6, 19; 11, 23; 2 Kor. 1, 2; Phil. 1, 2 u. s. f.

herrlichen Früchte des Geistes zum Vorschein und verbürgen den Wandel nach Gottes Willen. Es kommt also nur darauf an, dafs die Gläubigen das ausführen, was sie durch das Bekenntnis zu Christus schon übernommen haben. Somit bewährt sich das gesetzesfreie Evangelium auch praktisch, in seinen sittlichen Konsequenzen, als göttliche Wahrheit (5, 13 bis 6, 10).

Das Schlufswort des Briefes (6, 11—18), von Paulus mit eigener zitternder Hand geschrieben, fafst in kurzen und kräftigen Zügen die Hauptgedanken des Briefes zusammen und warnt vor den Gegnern und ihren niedrigen Beweggründen. Augenscheinlich schlofs Paulus das Schreiben mit der festen Hoffnung, dafs er dadurch sicheren und vollen Erfolg erzielen werde und auf die Standhaftigkeit der Galater für alle Zukunft rechnen könne. Er hat sich in seiner Erwartung nicht getäuscht. Die galatischen Christengemeinden blieben ihrem Apostel treu; sie sammelten nach dessen Anweisung eifrig Liebesgaben für die Armen Judäas und konnten in dieser Hinsicht den Korinthern als Muster hingestellt werden (1 Kor. 16, 1).

VI. Die offene Opposition des pseudochristlichen Judaismus in Syrien (Apg. 15, 1—2).

Auch den offenen Kampf gegen die Heidenapostel in der Mutterkirche des Heidenchristentums, Antiochien, nahmen die Beschneidungseiferer auf (Apg. 15, 1 f.), und ihre paulusfeindliche Agitation erstreckte sich auch auf andere Christengemeinden in Syrien und Cilicien (Apg. 15, 23 f.).

„Geraume Zeit“, so erzählt Lukas, „verweilten Paulus und Barnabas (von der Missionsreise aus Südgalatien nach Antiochien zurückgekehrt) bei den Jüngern. Und es kamen gewisse Leute (β[1]: von denen, die aus der Sekte der Pharisäer

---

[1] Die β-Lesarten werden durch altsyrische und altlateinische u. a. Handschriften bezeugt und stellen nach der Blafsschen Hypothese den Entwurf des Lukas dar, was ich in vielen, aber nicht in allen Fällen gelten lasse.

gläubig geworden) aus Judäa herab und lehrten die Brüder: ,Wenn ihr nicht euch beschneiden lasset nach dem Brauche des Moses (β: und nach allen übrigen Gesetzesbestimmungen desselben wandelt), könnt ihr nicht selig werden. Als aber keine geringe Erregung und Streitverhandlung gegen sie dem Paulus und Barnabas entstand, beschlossen sie (die antiochenischen Gläubigen oder impersonell, vgl. β), dafs Paulus und Barnabas und einige andere aus ihnen nach Jerusalem hinaufgehen sollten zu den Aposteln und Ältesten wegen dieser Streitfrage" (Apg. 14, 28 bis 15, 2). Der letzte Vers lautet nach dem β-Texte: „Es entstand aber keine geringe Erregung und Streitverhandlung gegen sie dem Paulus und Barnabas; denn es sagte fortgesetzt Paulus, ‚jeder solle so bleiben, wie er gläubig wurde' (d. i. der Jude beschnitten, der Heide unbeschnitten, vgl. 1 Kor. 7, 17. 20), indem er mit aller Entschiedenheit seine Behauptungen festhielt. Die aber, welche von Jerusalem gekommen waren, forderten sie (den Paulus und Barnabas) auf, zu den Aposteln und Ältesten nach Jerusalem hinaufzugehen, damit sie (die beiden streitenden Parteien) gerichtet würden (sich messen würden) vor jenen in betreff dieser Streitfrage." Davon ist keine Rede, dafs die Judaisten in Antiochien einen nennenswerten Erfolg erzielten, oder dafs ein Teil der Heidenchristen daselbst auch nur geschwankt hätte. Doch weist der Ausdruck „Stasis = Parteikampf, Zwist" darauf hin, dafs die Judäer auch Mitglieder der Gemeinde, vielleicht durch unlautere Mittel, oder erst kürzlich eingetretene oder ansässig gewordene, für ihr Vorgehen gewonnen hatten. Dafs aber die Gemeinde im ganzen unerschütterlich zu Paulus hielt, war nach all dem Vorausgegangenen (Gal. 2, 3—6; 11 ff.) und bei dem entschiedenen Widerstande, den Paulus den Gegnern entgegensetzte, nicht anders zu erwarten. Nur wegen der Hartnäckigkeit, mit der die Judaisten nebst ihren Anhängern auf ihrer Forderung bestanden, und wegen der Dreistigkeit, womit sie den jetzigen (vgl. 2, 6) Standpunkt der Muttergemeinde und ihrer Häupter zu vertreten vorgaben, kam es zu „nicht geringem Streite". Nach dem β-Texte waren

es denn auch diese Gegner des Paulus, die offenbar wegen der Erfolglosigkeit ihres Vorgehens dazu herausforderten, die Streitsache in Jerusalem auszufechten. Wie sie nur einen günstigen Entscheid seitens der Apostel erwarten konnten? Sie rechneten auf den Gesetzeseifer der grofsen Masse der judäischen Christen, dem auch die Apostel nachgeben müfsten. Paulus seinerseits hatte keinen Grund, ihre Herausforderung abzuweisen. Er wufste, dafs die Altapostel und alle Judenchristen, die ihr Heil von Christus erwarteten (Gal. 2, 15 f.), die Lehre der Judaisten als unvereinbar mit dem Wesen des christlichen Glaubens verwerfen müfsten. Ihm konnte es nur lieb sein, wenn endlich die so vielfach gegen ihn ausgespielten Autoritäten durch öffentliche und klare Stellungnahme für ihn eintreten mufsten. Mit seiner Gutheifsung wird dann die Gemeinde beschlossen haben, die Streitfrage in Jerusalem entscheiden zu lassen.

VII. Die autoritative und öffentliche Regelung der Heidenchristenfrage auf dem Apostelkonvent (Apg. 15).

Der weitere Verlauf der Sache ist uns aus dem Berichte des Lukas bekannt. Paulus erlebte zu Jerusalem den herrlichsten Triumph. Wohl erhoben etliche pharisäisch gesinnte Judenchristen auch hier in der Versammlung der Muttergemeinde die Forderung, man solle die Heidenchristen der Beschneidung unterwerfen und sie verpflichten, das Gesetz des Moses zu halten. Aber die beiden höchsten Autoritäten der Kirche zu Jerusalem traten entschieden für die Sache des Paulus ein. Petrus sprach zu Gunsten der Gesetzesfreiheit der gläubigen Heiden mit einer Festigkeit, die deutlich als die Frucht des Tages von Antiochien (Gal. 2, 14 ff.) erscheint und wie ein Nachhall der damaligen Rede des Paulus klingt, Jakobus pflichtete im Prinzip der Ansicht des Petrus durchaus bei, rechtfertigte die Heidenberufung aus der Heiligen Schrift, stellte aber als Anwalt des Judenchristentums den Zusatzantrag, die Heidenchristen in Antiochien, Syrien und Cilicien

zur Vermeidung dessen anzuhalten, wodurch von den Heiden den (gläubigen und ungläubigen) Juden ein Hauptanstofs des Ärgernisses gegeben und den gesetzestreuen Judenchristen der in diesen gemischten Gemeinden unvermeidliche Bruderverkehr mit den gläubigen Heiden am meisten erschwert wurde, nämlich zur Enthaltung von Götzengeopfertem, Unzucht (im Umfange der hebräischen Anschauung, also einschliefslich der unerlaubten Ehen), Blutgenufs und Ersticktem[1]. Dieser Vorschlag bot eine weise Regelung der schwierigen Frage des Zusammenlebens von Juden und Heiden in der jüdischen Diaspora Syriens und Ciliciens[2] und fand einmütige Annahme (Apg. 15, 25). Paulus selbst war mit den Jakobusklauseln gerne einverstanden; denn sie entsprachen ganz seinem eigenen Grundsatze, dafs die Judenchristen das Gesetz weiterhin beobachten, was bei den Verhandlungen des Konzils allseits als unbestritten und selbstverständlich vorausgesetzt wurde, und eben deshalb die Heidenchristen möglichste Rücksicht auf jüdische Anschauung nehmen sollten, sofern nur das Prinzip der Gesetzesfreiheit nicht angetastet wurde und die gläubigen Heiden nicht als unreine, sondern als vollberechtigte Mitbrüder im Reiche des Messias angesehen und behandelt wurden (1 Kor. 7, 17 ff.; 8, 13; Röm. 14). Der feierlich gefafste Beschlufs der „Apostel und Presbyter" im Verein „mit dem Heiligen Geiste" wurde durch eigene Abgesandte nach

[1] Im β-Texte ist das Verbot des Erstickten weggelassen, die drei andern Verbote sind auf Götzendienst, Ehebruch und Mord gedeutet, und die allgemeine Regel ist beigefügt: „Alles, was sie nicht wollen, dafs ihnen geschehe, sollen sie andern nicht thun." Diese Umwandlung der vier Jakobusklauseln in einen elementaren Moralkatechismus ist natürlich nicht lukanisch, sondern eine spätere Entstellung und stammt aus einer Zeit, wo man die vier Enthaltungen, die ihre Geltung verloren hatten, durch allgemein giltige Bestimmungen des christlichen Sittengesetzes glaubte ersetzen zu sollen.

[2] Die vier Enthaltungen sollten nach dem Antrage des Jakobus und nach dem Beschlusse des Konventes nicht für alle Heidenchristen der Gegenwart, geschweige der Zukunft, gelten. Darum hatte Paulus keinen Anlafs, 1 Kor. 8 f. sich darauf zu beziehen. Siehe Weber, Abf. S. 49 ff.

Antiochien hinabgebracht und rief in der Gemeinde grofse Freude hervor.

Paulus hatte einen Sieg davongetragen, den er viele Jahre hindurch mit zäher Ausdauer vorbereitet hatte. Die *Ecclesia Una Sancta Catholica Apostolica* war in ihrer Verwirklichung besiegelt. Die Magna charta libertatis war für die Heidenchristen unantastbar errungen. Die späteren Gegner des Paulus konnten seine Person gehässig angreifen, aber nicht mehr gesetzliche Forderungen an die Heidenchristen stellen.

XII.

IST ELISABETH DIE SÄNGERIN DES MAGNIFICAT?

VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER, MÜNCHEN.

In der Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften vom 17. Mai 1900 handelte A. Harnack über „Das Magnificat der Elisabeth (Luk. 1, 46—55), nebst einigen Bemerkungen zu Luk. 1 und 2“ [1]. Unter Hinweis auf die Überlieferung und den Kontext behauptete der Redner mit voller Bestimmtheit, das Magnificat sei von dem Evangelisten selbst Elisabeth in den Mund gelegt und später erst irrtümlicherweise Maria zugewiesen worden. Zum Schlusse berichtete er über eine Reihe sprachlicher und stilistischer Beobachtungen, welche ihm geeignet scheinen, die noch jüngst wieder von P. Corssen angefochtene Echtheit der beiden ersten Kapitel des Lukasevangeliums sicherzustellen.

Harnack glaubt der erste zu sein, welcher die so lange verkannten Ansprüche Elisabeths auf das Magnificat wieder zur Geltung bringe. Es ist ihm entgangen, dafs vor drei Jahren Fr. Jacobé die Frage aufwarf, ob nicht Elisabeth als die Sängerin des Magnificat zu gelten habe. Den nächsten Anlafs zu dieser Frage gab ein in seiner ursprünglichen Gestalt erst 1897 durch G. Morin ans Licht gezogener Traktat De psalmodiae bono, welcher wohl mit Sicherheit dem Bischofe Nicetas von Remesiana in Dacien um die Wende des 4. Jahrhunderts zugeschrieben werden darf. Mit unverkennbarer Beziehung auf das Magnificat heifst es in diesem Traktate: Nec Elisabeth diu sterilis edito de repromissione filio de ipsa anima magnificare cessavit, und mit Beziehung auf den liturgischen Gebrauch des Magnificat heifst es wiederum: Cum Elisabeth

[1] Sitzungsber. der k. preufs. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, 1900, Nr. 27, S. 538—556.

Dominum anima nostra magnificat. Kein Zweifel also, der Verfasser hat das Magnificat nicht Maria, sondern Elisabeth zugeeignet. Morin empfahl diese Thatsache der Aufmerksamkeit der Exegeten, indem er zugleich daran erinnerte, dafs auch anderweitige Stimmen des Altertums Elisabeth als die Dichterin des Magnificat bezeichnen [1].

Die Notiz Morins bildet den Ausgangspunkt des Aufsatzes Jacobés: L'origine du Magnificat. Jacobé geht näher auf die Überlieferung des Textes ein, indem er den Worten des Bischofs Nicetas die sonstigen Zeugnisse für die Lesart „Elisabeth" anreiht, wie sie in Tischendorfs grofser Ausgabe des Neuen Testamentes zusammengestellt sind [2]. In einem zweiten Abschnitte fafst Jacobé den Zusammenhang des Textes ins Auge und glaubt demselben verschiedene sogen. innere Gründe für die genannte Lesart entnehmen zu können. Gleichwohl ist er weit entfernt, über die recipierte Lesart „Maria" den Stab brechen zu wollen. L'attribution du „Magnificat" à Élisabeth, lautet sein Schlufswort, recommandée par une quantité respectable de témoins anciens, soulève un problème de critique textuelle et d'exégèse qui mérite l'attention des personnes compétentes [3].

Trotz dieser bescheidenen Zurückhaltung sind Jacobés Ausführungen alsbald auf Widerspruch gestofsen. A. Durand widmete denselben eine herbe Kritik. Das angeblich noch näherer Untersuchung bedürftige Problem sei, behauptete Durand,

[1] In einer späteren, abgekürzten Fassung ist der Traktat De psalmodiae bono schon 1723 von L. d'Achery herausgegeben worden; ein Abdruck bei Migne, PP. Lat. LXVIII, 371—376. Den vollständigen Text des Traktates hat Morin nach Cod. Vatic. 5729 in der Revue Bénédictine t. XIV (1897), 385—397 veröffentlicht. Kurz vorher hatte Morin in der Revue Biblique t. VI (1897), 282—288 zwei interessante Stellen des vollständigen Textes, darunter die zweite der vorhin angeführten Bemerkungen über das Magnificat, mitgeteilt und erläutert.

[2] Tischendorf, Nov. Test. graece, ed. oct. critica maior, I (1872), 420.

[3] Fr. Jacobé, L'origine du Magnificat: Revue d'histoire et de littérature religieuses II (1897), 424—432. Übrigens soll Fr. Jacobé ein Pseudonym sein für A. Loisy.

längst gelöst. Die Echtheit und Ursprünglichkeit der Lesart „Maria“ stehe aufser Zweifel. Den äufseren Zeugnissen für die Variante „Elisabeth“ könne durchaus kein entscheidendes Gewicht, den inneren Gründen könne überhaupt keine Bedeutung zugestanden werden [1].

Die Verhandlungen Jacobés und Durands sind Harnack unbekannt geblieben. Er verfolgt die Ziele Jacobés, zaudert aber nicht, viel weiter zu gehen, indem er nicht blofs eine Frage aufwerfen, sondern auch eine Antwort geben will. „Ich werde zeigen“, schreibt er eingangs, „dafs dieses Magnificat von Lukas der Elisabeth zugewiesen worden ist, und dafs man es irrtümlich auf Maria übertragen hat.“

Der Natur der Sache entsprechend knüpft auch Harnack an die Überlieferung an. Die Bemerkungen des Bischofs von Remesiana hat er auffälligerweise ganz aufser acht gelassen. Im übrigen macht er zu Gunsten der Variante „Elisabeth“ dieselben Zeugnisse geltend, auf welche sich schon Jacobé bezog, trifft aber auch darin mit Jacobé zusammen, dafs er den textkritischen Wert dieser Zeugnisse sehr überschätzt.

Bei Einführung des Magnificat, Luk. 1, 46, wo sämtliche griechischen Bibelhandschriften καὶ εἶπεν Μαριάμ lesen und die Vulgata et ait Maria, schreiben drei Vertreter des vorhieronymianischen lateinischen Evangelientextes, cod. Vercellensis (saec. IV), cod. Veronensis (saec. V) und cod. Rehdigeranus-Vratislaviensis (saec. VII): et ait Elisabeth. In Verbindung mit den Worten des Bischofs von Remesiana beweisen diese Handschriften jedenfalls, dafs schon zu Ende des 4. Jahrhunderts in der lateinischen Kirche das Magnificat vielfach Elisabeth beigelegt wurde. Herrschend kann jedoch diese Anschauung nicht gewesen sein, weil die hervorragendsten lateinischen Kirchenschriftsteller jener Zeit, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, für die Lesart „Maria“ eintreten. Die Tragweite zweier anderen Zeugnisse bleibt mehr oder weniger zweifelhaft.

---

[1] A. Durand S. J., L'origine du Magnificat: Revue Biblique VII (1898), 74—77.

Das eine findet sich in der siebenten der von Hieronymus übersetzten oder bearbeiteten Lukas-Homilien des Origenes und lautet: invenitur beata Maria, sicut in aliquantis exemplaribus reperimus, prophetare; non enim ignoramus quod secundum alios codices et haec verba Elisabeth vaticinetur [1]. Diese merkwürdige Angabe kann auf Origenes, den Verfasser der Homilie, zurückgehen, sie kann aber auch von Hieronymus, dem Übersetzer der Homilie, eingefügt sein. Jacobé und Harnack reden der ersteren Annahme das Wort, wenngleich unverkennbar die letztere Annahme den Vorzug verdient. Im weiteren Verlaufe der genannten Homilie und ebenso in der folgenden achten Homilie wird nämlich ohne jede Begründung oder Erläuterung immer wieder Maria als die Prophetin des Magnificat eingeführt, und abgesehen von Origenes ist auch nicht ein einziger Grieche ausfindig zu machen, welcher Kenntnis der Variante „Elisabeth" verriete, während die lateinische Tradition zur Zeit des hl. Hieronymus allerdings schwankend geworden war. Die „alii codices" der in Rede stehenden Notiz sind also wahrscheinlich nicht griechische, sondern lateinische Bibelhandschriften; mit andern Worten, die Notiz gehört wahrscheinlich nicht Origenes, sondern Hieronymus an. Ein letztes Zeugnis bieten zwei Handschriften der lateinischen Übersetzung des Werkes des hl. Irenäus Adv. haer. L. IV, 7, 1 liest man in cod. Claromontanus (saec. IX) und cod. Vossianus (saec. XIV): Elisabeth ait: Magnificat anima mea Dominum, während es in cod. Arundelianus (saec. XIII) heifst: Maria ait etc. [2] An einer früheren Stelle des Werkes jedoch, III, 10, 2, wird in allen Handschriften der lateinischen Übersetzung Maria als die Verfasserin des Liedes bezeichnet, und die Lesart „Maria" wird auch durch den Zusammenhang wenigstens nachdrücklich empfohlen. Nach dieser früheren Stelle kann es, wie auch Harnack anerkennt, nicht zweifelhaft sein, dafs Irenäus Μαριάμ geschrieben hat. Fraglich ist nur, ob an der andern Stelle

[1] Migne, PP. Gr. XIII, 1817; PP. Lat. XXVI, 233.

[2] Vgl. die Ausgabe des Werkes des hl. Irenäus von W. W. Harvey (Cambridge 1857) II, 163.

der Name Maria schon von dem alten lateinischen Übersetzer mit dem Namen Elisabeth vertauscht worden oder aber, und diese Möglichkeit dürfte sich weit mehr empfehlen, ob der Name Elisabeth erst später in einen Teil der Abschriften der Übersetzung eingedrungen ist.

Es ergiebt sich also, dafs die Variante „Elisabeth" auf griechischem Boden, in griechischen Handschriften und bei griechischen Schriftstellern überhaupt nicht nachzuweisen ist, und auf lateinischem Boden, um von einer sehr unsicheren Spur zu schweigen, erst zu Ende des 4. Jahrhunderts auftaucht. Wenn Harnack behauptet, dieselbe lasse sich bis ins 3. Jahrhundert hinauf verfolgen, und zugleich vermutet, dieselbe sei auch der griechisch redenden Kirche nicht unbekannt gewesen, so stützt er sich einzig und allein auf die angeführte Stelle der siebenten Lukas-Homilie des Origenes, deren Beweiskraft, wie gezeigt, höchst fragwürdig ist. Damit ist aber die Variante „Elisabeth" schon gerichtet, denn sie kann nur auf einem Abfall von der Lesart „Maria" beruhen. Das höhere Alter der Lesart „Maria" wird durch Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte, auch Schriftsteller lateinischer Zunge, ausdrücklich bezeugt. Es genügt der Verweis auf Tertullian (De anima c. 26). Mit Unrecht aber nennt Harnack Tertullian den ältesten Zeugen der Lesart „Maria". Älter ist Irenäus, dessen Zeugnis bereits erwähnt wurde; noch älter ist der Verfasser des Protevangelium Iacobi, welcher Maria sprechen läfst: τίς εἰμι ἐγώ, κύριε, ὅτι πᾶσαι αἱ γενεαὶ τῆς γῆς εὐλογοῦσίν με (c. 12, 2; vgl. Luk. 1, 48). Darf es demnach wunder nehmen, dafs keiner der bisherigen Herausgeber des Neuen Testamentes sich hat entschliefsen können, der Variante „Elisabeth" gröfseres Gewicht beizumessen, geschweige denn Aufnahme in den Text zu gewähren?

Von der Überlieferung wendet Harnack sich dem Kontexte zu. „Nur der Kontext", sagt er, „vermag zu entscheiden. Er aber entscheidet für ‚Elisabeth'." Ein Kopfschütteln ist wohl schon hier erlaubt; denn wenn der Kontext wirklich

die Lesart „Elisabeth" forderte, so würde die Dürftigkeit u
Unzulänglichkeit der Bezeugung dieser Lesart ein gerade
unlösbares Rätsel darstellen. Indessen sollen die Argume
Harnacks einzeln vorgeführt und gewürdigt werden, nachd
zuvor wenigstens andeutungsweise an den Verlauf des ev
gelischen Berichtes erinnert worden. Der Hinweis des Eng
auf Elisabeth, welche in ihrem Alter noch einen Sohn e
pfangen, giebt Maria Anlafs, zu ihrer Verwandten ins Gebi
zu eilen. Bei dem Grufse Marias hüpft das Kind im Scho
Elisabeths in Freuden auf, und Elisabeth, vom Heiligen Gei
erfüllt, huldigt Maria als der Mutter ihres Herrn. Es fo
das Magnificat und sodann die Schlufsbemerkung: „Es bl
aber Maria bei ihr ungefähr drei Monate und sie kehrte he
in ihr Haus."

1. Harnack hebt an: „In Vers 41 heifst es: καὶ ἐπλήσ
πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ. Diese Worte sind durch Vers
bis 45 noch nicht ausreichend gedeckt; sie werden erst vo
ständig gerechtfertigt, wenn ein prophetisch-poetischer Erg
folgt. So heifst es auch Vers 67 von Zacharias: καὶ Ζαχαρ
ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγ
und nun folgt ein Lobgesang. Von Maria ist aber üb
haupt nicht gesagt, dafs sie bei jener Begegnung in propl
tische Disposition versetzt worden sei; daher ist es unwal
scheinlich, dafs Lukas ihr den Lobgesang zugewiesen ha
Jacobé sprach dieselben Gedanken aus. Auch er vermif
bei den das Magnificat einleitenden Worten καὶ εἶπεν (Μαρι
den Zusatz ἐν πνεύματι oder eine ähnliche Formel; auch
wollte in den auf Elisabeth bezüglichen Worten καὶ ἐπλήσ
πνεύματος ἁγίου eine Ankündigung des Magnificat erblicken.

Aber warum sollen denn diese letzteren Worte durch d
unmittelbar folgenden Ausruf Elisabeths nicht ausreichend b
gründet, nicht vollständig gerechtfertigt sein? Trägt ni
dieser Ausruf unverkennbar, der Form wie dem Inhalte na
den Stempel höheren Ursprungs? „Elisabeth", berichtet d
Evangelist, „ward vom Heiligen Geiste erfüllt und rief m
lauter Stimme und sprach: Gebenedeit bist du unter d

Weibern, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes! Und woher mir dies, dafs die Mutter meines Herrn zu mir kommt? Denn siehe, als der Laut deines Grufses in meine Ohren drang, hüpfte das Kind in meinem Schofse in Freuden auf. Und selig diejenige, die da geglaubt hat, dafs das, was ihr vom Herrn gesagt worden, in Erfüllung gehen wird!" All ihre Kunde um die Verhandlungen des Himmels mit Maria kann Elisabeth schlechterdings nur auf übernatürlichem Wege gewonnen haben. Und in ihrer gehobenen Stimme und ihrer bewegten und schwungvollen Sprache giebt sich die Einwirkung des Heiligen Geistes auch äufserlich kund.

Wie von Elisabeth und von Zacharias, so hätte nun freilich auch von der Sängerin des Magnificat gesagt werden können: καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ εἶπεν. Aber war nicht das schlichte καὶ εἶπεν noch wirkungsvoller? Hat nicht Lukas anerkanntermafsen den Grundsatz befolgt, da, wo es sich um Maria handelt, lediglich die Thatsachen reden und alle Erläuterungen verstummen zu lassen? Und war es nicht gerade hier zum mindesten zwecklos, hervorzuheben, dafs Maria ἐν πνεύματι spreche? Der Engel hatte gesagt: „der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten". Und soeben noch hatte Elisabeth ἐν πνεύματι die Erfüllung dieser Verheifsung bezeugt.

2. Harnack fährt fort: „Wenn Vers 46 das Subjekt wechseln würde, wäre nicht καὶ εἶπεν, sondern εἶπεν δὲ Μαριάμ (siehe Vers 38) zu erwarten."

Dieses Argument sucht man bei Jacobé vergeblich, und in der That, dasselbe verdiente keine Erwähnung und verdient auch keine Widerlegung. Als Übergang zu der Antwort Marias auf den Ausruf Elisabeths entspricht καὶ εἶπεν den berechtigten Erwartungen ebensowohl wie εἶπεν δέ. Vers 38 und Vers 34 werden die Erwiderungen Marias auf die Ankündigungen des Engels mit εἶπεν δὲ Μαριάμ eingeleitet. Aber Vers 30 heifst es in demselben Zusammenhange καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος, und Vers 18 heifst es in ganz ähnlicher Verbindung καὶ εἶπεν Ζαχαρίας.

3. „Die Worte Vers 56: ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ macl
es so gut wie gewiſs, daſs unmittelbar vorher nicht sie, s
dern Elisabeth gesprochen hat; im andern Fall müſste
ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν τῇ 'Ελισάβετ oder noch einfacher: ἔμε
δὲ σὺν τῇ 'Ελισάβετ heiſsen.“ Hier begegnet sich Harnack w
der mit Jacobé. Letzterer äuſserte: La conclusion, où Ma
est rappelée directement à la pensée du lecteur, tandis qu'
sabeth lui est toujours censée présente, ferait volontiers s
poser que la personne qui vient de parler n'est pas Ma
mais Élisabeth.

Beide Kritiker verfallen ins Kleinliche. Gewiſs, der Ev
gelist hätte auch sagen dürfen ἔμεινεν δέ, ohne Wiederholu
des Subjekts; er hat es aber für entsprechender gehalt
zu sagen ἔμεινεν δὲ Μαριάμ, weil die letztmalige Erwähnu
des Namens Maria volle zehn Verse zurücklag. Statt
αὐτῇ hätte er auch sagen dürfen σὺν τῇ 'Ελισάβετ, es genü
aber σὺν αὐτῇ vollständig, weil jede Zweideutigkeit a
geschlossen war und unter αὐτῇ eben nur Elisabeth verstan
sein konnte.

4. „Die ganze Anlage der beiden ersten Kapitel des Ev
geliums (c. 1 und c. 2, 1—39) macht es nicht wahrscheinli
daſs Lukas der Maria einen umfangreichen Lobgesang in d
Mund gelegt hat; er hat Maria und Joseph sehr diskret
handelt und eben damit eine hohe Wirkung erzielt, dageg
die Nebenpersonen viel kräftiger in Reden hervortreten lasse
Ähnlich Jacobé: Marie garderait cette réserve qu'elle a p
tout ailleurs dans le récit de saint Luc et qui donne à
rôle un caractère si touchant.

Andern Lesern des Evangeliums wird es im Hinblick
die besondere Verkettung der Umstände durchaus verständl
erscheinen, wenn Maria in dem fraglichen Augenblicke in
Dank- und Loblied ausbricht. Sie steht unter dem Eindru
des Ausrufes ihrer vom Heiligen Geiste erfüllten Verwandt
sie glaubte bisher nur den Himmel zum Zeugen des Gehe
nisses ihres Herzens zu haben, Elisabeth aber begrüſst
schon als die Gebenedeite unter den Weibern, als die Mut

des Sohnes Gottes. Was Wunder, wenn es sie drängt, ihrem überströmenden Inneren Luft zu machen in den Klängen des Magnificat?

Die Unterstellung Harnacks, Lukas, der Berichterstatter, sei zugleich auch der Verfasser der mitgeteilten Reden und Gesänge, bleibt aufser Betracht, weil hier ausschliefslich der Zusammenhang der biblischen Darstellung in Frage kommt.

5. Harnack schliefst: „Der Anfang des Lobgesanges — und dieses Argument ist das entscheidende — pafst nicht für Maria, pafst aber vortrefflich für Elisabeth. Dieser Anfang ist bekanntlich nur eine leichte Umformung des Anfangs des Lobgesanges der Hanna (1 Sam. 2, 1 bezw. 1, 11); Hanna aber dankt Gott in demselben, weil ihr nach langer Unfruchtbarkeit ein Sohn geschenkt war. Eben in dieser Lage befand sich aber Elisabeth, während Maria jugendlich und Jungfrau war. So unpassend es also gewesen wäre, diese an den Lobgesang der Hanna erinnern zu lassen, so schicklich war dies bei Elisabeth." Jacobé sah sich durch die Verwandtschaft des Magnificat mit dem Lobgesange Annas zu der Frage veranlafst: La situation d'Élisabeth n'a-t-elle pas plus d'analogie avec celle d'Anne que celle de Marie?

Der erste Vers des Magnificat: μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον, καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου, pflegt mit Recht in Vergleich gebracht zu werden mit dem ersten Verse des Lobgesanges Annas: ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ, ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου (1 Kön. 2, 1). Deutlicher noch klingt der folgende Satz des Magnificat: ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ, an die Worte des Gebetes Annas an: ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου (1 Kön. 1, 11). Endlich lassen sich die späteren Verse des Magnificat: καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς, πεινῶντας ἀνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς, wieder in Parallele setzen zu einem Satze des Lobgesanges Annas: κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει, ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ (1 Kön. 2, 7). Ob und inwieweit diese Parallelen auf bewufster Anlehnung der einen Sängerin an die andere beruhen, mufs dahingestellt

bleiben. Das aber liegt zu Tage, dafs die gemeinsamen oder verwandten Sätze nichts anderes enthalten als Jubel und Dank und Lob, und das bedarf auch keines Beweises, dafs die Sängerin des Magnificat die Worte Annas sich aneignen konnte, wenn sie die Empfindungen Annas teilte. Die äufsere Lage Annas, die näheren Umstände, aus welchen ihr Lied erwachsen, kommen gar nicht in Betracht. Andere Wendungen des Magnificat erinnern an Stellen des Pentateuchs, der Psalmen, des Buches Job u. s. f.; in dem ganzen Liede kommt kein Satz vor, für welchen sich nicht irgend ein alttestamentliches Vorbild aufzeigen liefse. Liegt in dem einen oder andern Falle ein wirkliches Abhängigkeitsverhältnis vor, so hat die Sängerin des Magnificat Aussprüche alttestamentlicher Personen herübergenommen, weil sie in denselben ihre eigenen Gedanken wiedergegeben fand (vgl. etwa Luk. 1, 50 und Ps. 102, 17 LXX). Jede Schlufsfolgerung aus den sonstigen Verhältnissen der betreffenden Personen auf die Verhältnisse der Sängerin wäre natürlich absurd.

Auch das letzte, vermeintlich ausschlaggebende Argument Harnacks ist also abzulehnen, und die Behauptung, der Kontext entscheide für die Variante „Elisabeth", hat sich als durchaus unbegründet erwiesen.

Ich könnte damit abbrechen. Ich möchte indessen doch nicht gerne darauf verzichten, in aller Kürze wenigstens das Magnificat selbst nach der Persönlichkeit der Dichterin zu befragen. Es ist wahr, die Dichterin tritt keineswegs in den Vordergrund. Über das, was der Allmächtige ihr gethan, eilt sie schnell hinweg, um bei der Gröfse und Güte desjenigen zu verweilen, der es that. Im Vorübergehen aber hat sie doch den Schleier etwas gelüftet. „Grofses hat mir gethan, der da mächtig ist," wird gewifs schon manches dankbare Menschenherz gesprochen oder gedacht haben (vgl. Deut. 10, 21), wenn auch niemals eine Frau so voll und tief diesen Ruf hat erheben können wie die Gebenedeite unter den Weibern. „Er hat herabgesehen auf die Niedrigkeit seiner Magd" würde ohne Zweifel auch in den Mund Elisabeths passen (vgl. 1 Kön.

1, 11). Gleichwohl ist zu beachten, daſs im Zusammenhange des biblischen Berichtes ἡ δούλη αὐτοῦ diejenige zu sein scheint, welche zehn Verse vorher dem Engel erklärt hat ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου. „Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter," kann aber doch wohl nur diejenige gesagt haben, welche sich selbst als die Mutter des Messias wuſste. Unter der Voraussetzung, daſs Elisabeth rede, fand Jacobé sich zu der Erklärung genötigt, der Satz enthalte eine „poetische Hyperbel". Offenbar eine Ausflucht, immerhin aber noch verständlicher als die Erklärung Harnacks, der Satz sei „lediglich dem Ausruf der Lea bei der Geburt ihres Sohnes (Gen. 30, 13) nachgebildet". Lia ruft μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαρίζουσίν με αἱ γυναῖκες, und die Sängerin des Magnificat sagt ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί. An die Stelle der Frauen der Gegenwart treten alle Geschlechter der Zukunft. So uneingeschränkt, so allumfassend konnte doch wohl nur e i n e reden, die Mutter dessen, den Jakob „die Erwartung der Völker" nannte (Gen. 49, 10). Es läſst sich mithin dem Magnificat selbst, wenn nicht mit Sicherheit, so doch mit hoher Wahrscheinlichkeit entnehmen, daſs nur Maria die Sängerin sein kann.

Zum Schlusse noch eine Frage, welche sich kaum umgehen läſst: Wie ist die Variante „Elisabeth" entstanden? Lukas schrieb καὶ εἶπεν Μαριάμ, und die griechische Kirche hat allem Anscheine nach nie eine andere Lesart gekannt. Auch in den lateinischen Bibelhandschriften hieſs es anfangs et ait Maria, später aber, jedenfalls vor dem Ende des 4. Jahrhunderts, kam bei den Lateinern die Variante in Umlauf et ait Elisabeth. Daſs ein unberufener Abschreiber den Namen Maria getilgt und den Namen Elisabeth dafür eingesetzt habe, ist kaum glaublich. Frei von Schwierigkeiten aber ist die Vermutung, es sei in dieser oder jener Abschrift aus Versehen der Name Maria ausgelassen worden; Tischendorf macht vier Handschriften des vorhieronymianischen lateinischen Evangelientextes, darunter cod. Palatinus saec. V, namhaft, welche nur et ait haben, ohne Nennung eines Subjekts. Diese Les-

art konnte leicht zu der Annahme führen, das Magnificat sei eine Fortsetzung des unmittelbar voraufgehenden Ausrufes Elisabeths, eine Fortsetzung, welche durch den Eingang et ait nur als ein besonderes, zusammengehöriges Ganzes gekennzeichnet werden solle. Und von der Annahme, Elisabeth sei die Sängerin des Magnificat, war nur ein Schritt zu der Schreibweise et ait Elisabeth.

Von den „**Biblischen Studien**“ (gr. 8⁰) liegen bereits vor und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

I. Band, 1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* (X u. 160 S.) *M.* 2.50.

— 2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz.* (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.

— 3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* (VIII u. 150 S.) *M.* 3.

— 4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *F. Leitner.* (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

II. Band, 1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *B. Bartmann.* (X u. 164 S.) *M.* 3.20.

— 2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. *A. Bludau.* (XII u. 218 S.) *M.* 4.50.

— 4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Prof. Dr. *P. Vetter.* (X u. 82 S.) *M.* 2.30.

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464 S.) *M.* 10.

III. Band, 1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Prof. Dr. *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104 S.) *M.* 2.80.

— 2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132 S.) *M.* 2.80.

— 3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr. *N. Peters.* (XII u. 70 S.) *M.* 2.30.

— 4. Heft: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtexte erklärt von Dr. *K. Hartung.* (VIII u. 170 S.) *M.* 4.60.

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476 S.) *M.* 12.50.

IV. Band, 1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr. *Paul Wilhelm von Keppler*, Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144 S.) *M.* 2.40.

— 2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr. *M. Faulhaber.* (XVI u. 220 S.) *M.* 6.

— 4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr. *I. Rohr.* (XVI u. 158 S.) *M.* 3.60.

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522 S.) *M.* 12.

V. Band, 1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck.* (XIV u. 168 S.) *M.* 4.

— 2. u 3. Heft: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem Babylonischen Exil.** Von Dr. *Johann Nikel.* (XVI u. 228 S.) *M.* 5.40.

— 4. u. 5. Heft: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr. *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184 S.) *M.* 4.40.

V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580 S.) *M.* 13.80.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.